

REVISTA TEOLOGICĂ

**PUBLICAȚIE OFICIALĂ A MITROPOLIEI
ARDEALULUI**

**SUB REDACȚIA CENTRULUI DE CERCETARE TEOLOGICĂ
AL FACULTĂȚII DE TEOLOGIE ORTODOXĂ „ANDREI ȘAGUNA”**

1

SERIE NOUĂ, Anul XXXI (103), ianuarie-martie, 2021

Editura ANDREIANA, SIBIU

ISSN 1222-9695

ISSN on line 2069-8895

REVISTA TEOLOGICĂ

ORGAN PENTRU ȘTIINȚA ȘI VIAȚA BISERICESCĂ
ÎNTEMEIAT ÎN 1907

COLEGIUL EDITORIAL / ADVISORY BOARD

PREȘEDINTE / CHAIR

Î.P.S. Prof. Dr. LAURENȚIU STREZA,
Arhiepiscopul Sibiului și Mitropolitul Ardealului

VICEPREȘEDINȚI / VICE-CHAIRS

Î.P.S. Irineu POP, Arhiepiscop al Alba Iuliei
P.S. Sofronie DRINCEC, Episcop al Oradiei
P.S. Gurie GEORGIU, Episcop al Devei și Hunedoarei
P.S. Andrei MOLDOVAN, Episcop al Covasnei și Harghitei

MEMBRI / MEMBERS

Pr. Acad. Prof. Dr. MIRCEA PĂCURARIU
Pr. Prof. Dr. DUMITRU ABRUDAN, Arhid. Prof. Dr. IOAN ICĂ JR,
Pr. Prof. Dr. VASILE MIHOC
Pr. Prof. Dr. URS VON ARX (Berna, Elveția), Prof. Dr. MARTIN GEORGE (Berna, Elveția), Pr.
Prof. Dr. KONSTANTINOS KARASARIDIS (Atena, Grecia), Pr. Prof. Dr. ANDREW LOUTH
(Durham, Anglia), Prof. Dr. MARIN MARCELLO (Bari, Italia), Prof. Dr. MARCEL METZGER
(Strasbourg, Franța), Prof. Dr. ERICH RENHART (Graz, Austria), Prof. Dr. ADOLF-MARTIN
RITTER (Heidelberg, Germania), Prof. Dr. DIMITRIOS TSELENGIDIS (Tesalonic, Grecia), Pr.
Prof. Dr. GUIDO VERGAUWEN (Fribourg, Elveția)

COMITETUL DE REDACȚIE / EDITORIAL BOARD

Redactor-șef / Editor in Chief

Pr. Conf. Dr. Habil. DANIEL BUDA

Redactori / Editors

Pr. Conf. Dr. CONSTANTIN OANCEA (biblice), Pr. Conf. Dr. IOAN-MIRCEA IELCIU (istorice),
Pr. Conf. Dr. NICOLAE MOȘOIU (sistematice), Pr. Conf. Dr. CONSTANIN NECULA (practice);
Pr. Prof. Dr. AUREL PAVEL (misiologie și ecumenism)

Secretari de redacție / Assistant Editors

Prof. Dr. CIPRIAN IOAN STREZA / Protos. Lect. Dr. VASILE BÎRZU

REDACȚIA ȘI ADMINISTRAȚIA

ARHIEPISCOPIA SIBIULUI, Str. MITROPOLIEI, NR. 24
COD IBAN RO69 RNCB 4200 0000 0061 0001, B.C.R. SIBIU

www.revistateologica.ro

I.S.S.N. 1222-9695/ I.S.S.N. on-line 2069-8895

Revistă înregistrată în bazele de date ERIH PLUS și Religious and Theological Abstracts
Indexed in ERIH PLUS and Religious and Theological Abstracts

Cuprins / contents

Studii și articole / Articles

John A. McGuckin

St. Cyril of Alexandria's Theology of the Eucharist. 5

Martin Tamcke und Weishi Yuan, Göttingen

Albert Schweitzers Suche nach Partnern für seine Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben. Auch ein Angebot für Gemeinsamkeiten mit der orthodoxen Philanthropie? 25

Răzvan Mihai Neagu

Personnalités de la Grande Union: L'archiprêtre orthodoxe de Alba Iulia, Ioan Teculescu (1865-1932). 39

Fr. Dr. Mihai Iordache

Education of Children and Young People in Patristic Thinking and Contemporary World 60

Vasilică Mugurel Păvălucă

Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive 78

Ioan I. Ică jr

Cuviosul Nichifor isihastul, mărturisitor al Ortodoxiei în veacul al XIII-lea 94

Dragoș Boicu

Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru Chrysologul 129

Actualitatea bisericească și ecumenică / Church and Ecumenical News

Daniel Buda

The New Faith and Order Paper No. 226: Cultivate and Care. An Ecumenical Theology of Justice for and within Creation – Introduction and Commentaries on its "urgent environmental concerns" and "theological perspectives" from an Orthodox Perspective. 160

Paul Brusanowski

In memoriam V. Rev. Prof. Univ. Dr. MIRCEA PĂCURARIU, Member of the Romanian Academy of Science – Necrolog.....169

Recenzii și notițe bibliografice / Book Reviews

Răzvan Brudiu, „Cu moartea pe moarte călcând”. *Dimensiunea liturgic-misionară a slujbei înmormântării*, Editura Felicitas, Stockholm, 2020, 340 p. (Gabriel NOJE)181

Ioan Dură, *Istorie bisericească. Studii și articole*, Editura Magic Print, Onești, 2019. (Radu Carp). 183

Mircea-Gheorghe Abrudan, *Protopopul Aurel Munteanu (1882-1940), martir al poporului român și mucenic al Bisericii Ortodoxe*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2020, 265 p. (Răzvan Mihai Neagu) 186

Laurence Varaut, *Maria Skobțova. Sfânta ortodoxă victimă a nazismului (1891-1945)*, prefață de Gabriel Matzneff, Editura Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, 196 p. (Paul Siladi) 188

Jurjen A. Zeilstra, *Visser't Hooft, 1900-1985. Living for the Unity of the Church*, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2020, 598 p. (Dragoș Boicu). 190

Apetrei Ciprian Florin, *Teologia Creației în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne*, Editura Andreiana, Sibiu, 2018, (Vasile Bîrzu).193

Authors

197

STUDII ȘI ARTICOLE

ARTICLES

St. Cyril of Alexandria's Theology of the Eucharist.

*John A. McGuckin*¹

Summary:

This article is a systematic presentation of St. Cyril of Alexandria's Theology of the Eucharist. This theology is strongly linked with St. Cyril's Christology and it is appropriately integrated in the context of 5th Century Christological controversy. The author puts emphasis also on the consequences of this controversy for the development of a theology of the Eucharist.

Keywords:

St. Cyril of Alexandria; Eucharist; Christology; Nestorian controversy;

Cyril of Alexandria (c. 378-444), known in antiquity as the *sphragis ton pateron*, the 'seal of the Fathers' is one of the most important of all the Early Christian Greek theologians, and was a major protagonist in the great Christological crisis of the 5th century Church. The conciliar debate which he initiated at the Council of Ephesus (431) went on to determine the agenda of three following Oecumenical councils up to the seventh century. To this extent he is rightly regarded as one of the chief exponents of the Church's Christology, though his work, of course, built upon important patristic predecessors². In the fields of Biblical commentary³,

¹ V. Revd. Prof. John A. McGuckin. FRHistS. PhD. DD. DLitt. ArchPriest - St Gregory's Orthodox Chapel. 69 Orchard Rd. St. Anne's on Sea. UK. FY81PG. Professor, Oxford University Faculty of Theology. Nielsen Professor Emeritus. UTS /Columbia University. New York. E-mail: jmcguckn@uts.columbia.edu

² Most notably, Origen and St. John Chrysostom, for exegesis, & St. Athanasius for Christology. He resists Origen's metaphysical ideas (see Epistle 81 To the Monks of

Christology⁴, Pneumatology⁵, and Missionary strategy⁶, he is an outstanding figure. Cyril probably thought that it would be his extensive scripture commentaries that would earn him lasting fame, but it was his Christological apologetic that achieved this result. Unfortunately his exegesis has been extensively neglected because of the controversial writings, and as a result generations of patristic interpreters have created a highly imbalanced picture of Cyril's thought; looking only at a very few texts, and at them only through the narrowest of lenses. It is for such reasons, perhaps, that it was not often seen, until relatively recent times⁷, that a significant core of his Christological argument against Nestorius was not merely the defence of the title *Theotokos*, but the elevation of the traditional Eucharistic theology of his Church, as a synopsis of the oecumenical doctrine of salvation⁸.

Underlying all of St. Cyril's soteriological teaching is the basic principle that the Divine Word stooped down to heal humanity's ontological collapse in the mystery of the Incarnation. It was a collapse caused by the race's alienation from the intrinsic source of life which was the Godhead. The lapse from life came about on account of human sin⁹, and it had a two-fold result: first the loss of the divine vision, or loss of communion with the deity, which we may call humanity's moral,

Phua), but follows the exegetical tradition closely in many instances (see Wickham, 1983. p. xv. fn. 12 for specifics). Leaving behind the style of Didymus the Blind he returns to a more sober form of allegorism that is reminiscent of the mainline commentaries and Homilies of Origen himself. See, for example: J.A McGuckin. 'Moses und das Geheimnis Christi in der Exegese des Cyrill von Alexandria.' *Tubingen Theologische Quartalschrift*. 4. 1998. 272-86.

³ C.f. A Kerrigan. *St. Cyril of Alexandria: Interpreter of the Old Testament*. Rome. 1952; & RL Wilken. *Judaism and the Early Christian Mind : A Study of Cyril of Alexandria's Exegesis and Theology*. London. 1971.

⁴ J.A. McGuckin. (1994); SA McKinion. (2001).

⁵ Du Manoir (1944).

⁶ C.f. J. McGuckin. 'The Influence of the Isis cult on St. Cyril of Alexandria's Christology.' *Studia Patristica* 24. Leuven. 1992. pp. 191-199.

⁷ Betz (1955), Caraza (1968), Chadwick (1951), Gebremedhin (1977), Welch (1994).

There had been earlier studies of Cyril's Eucharistic theology but most of them turned around Roman Catholic-Protestant eucharistic controversy and were fixated on how he understood the concept of the Eucharistic 'change' of elements: Mahé (1907), Du Manoir (1944), Michaud (1902), Struckmann (1910), and Weigl (1905).

⁸ C.f. Welch(1994). pp. 104-130.

⁹ The overall theory was ably set out by St. Athanasius in his *Contra Gentes* and *De Incarnatione*.

or mystical, defection from meaning; secondly, that moral collapse as manifested directly and immediately in the lapse of the human existential condition from ontological stability. In other words with sin came the loss of the divine communion. With the loss of the divine communion came physical death and its concomitant corruption. Like many of the Fathers before him, especially St. Athanasius, Cyril saw the Incarnation as first and foremost a mystery of dynamic salvation; and that salvific offer was fundamentally related to the manner in which the Divine Logos gave back the gift of immortality to humankind. For Cyril, the Logos' entry into human flesh, in a mystery of Incarnate transformation, is the archetype of the energy by which he saves mankind; that is by which he transforms human flesh from the pointlessness of mortality and ignorance, to an immortalised and transfigured destiny of communion.

This is why, for Cyril, the doctrine of the Eucharist is one of the primary analogies of how the mysterious dynamic of salvation works. The Eucharist is thus the revelatory symbol of the dynamic of salvation conferred by the Incarnation; and also the test case of when Incarnational theology has gone wrong. For Cyril, Nestorius' thought on the person of Christ and the status of the Virgin Mary, was clearly misguided because it could not embrace the Church's living faith in the Eucharistic mystery, and did not resonate with the Church's traditional readings of the holy scriptures and the wide range of biblical 'types' which they contained of the Incarnation.¹⁰ The doctrine of the Eucharist, and the traditional Patristic reading of the holy scriptures, were thus the primary methods he used to assess the validity of theological speculation, renewing a pattern of procedure he had inherited from the earliest Fathers, and one which would endure after him as substantive to Orthodoxy¹¹.

For such reasons the Eucharist features regularly and prominently in his Christological reflection.

He considers it as a major indication of the dynamic of the Logos' principle of salvation offered to humankind in the larger mystery of the incarnation. His *idée maitresse* is that God is by nature Life and Life-Giver. The power (the *dynamis* or *energeia*) of life is that *proprium* which God alone can confer on the human race, by which means humanity stands in relation to the deity as client to benefactor, and thereby expresses the fundamental act of the Race's reverence (*eusebeia*) in recognising God as Lord and Master of its life. His favoured term for the

¹⁰ C.f. McKinion. (2001) pp. 181-223; McGuckin (1994). pp. 175-226.

¹¹ Cyril is one of the first to bring to the fore the theological method of the citing of patristic authorities' to demonstrate the ecclesial 'Tradition'. It will become standard procedure after him.

Eucharist, the 'Life-Giving Blessing',¹² reflects this philanthropy (*eulogia*) of the Life-Giver. Since humanity is in a compromised ontological condition, wherein *Ptharsia* (corruptibility) is its immediate problem (involving death, and sickness, and all the range of human suffering), the reception of the benefit of the power of Life (*he dynamia tes zoes*) is precisely what is meant by 'salvation'. It is not some merely theoretical blessing, but a gift of reconciliation from God that restores to corrupted mortality the power of life which enables a human being to rise to communion with God in grace, and thereby move to a destiny of graced life, and turn away from the natural human lot of corruption and death. For Cyril, this double aspect of salvation is absolutely important: on the one hand, a grounding in the ontological realities of the body and its possession (or loss) of the force of *Zoe*; and on the other hand the capacity afforded by the possession of the *dynamis* of life, to ascend to communion with God. Both aspects, physical restoration, and spiritual enlightenment, are conveyed by St. Cyril under the generic term of the 'restoration of the Image' by the Incarnate Logos. In insisting on both aspects of this soteriological truth, Cyril amplified on St. Athanasius, and this was unquestionably his chief reason for the deep aversion he had for Nestorius. The latter's approach to salvation theology, he believed, was unable to conceive of this necessary mystical affinity between the body and the spirit in the Incarnation of the Logos who brought to a strange but life-giving union in his own person the previously disparate realities of Godhead and flesh.

Cyril discusses the Eucharist as a paradigm of incarnate soteriology in several key passages, many of which have been neglected because they did not form part and parcel of his dogmatic controversial works. The first of them survives only in two fragments¹³ from the patristic *catenae* of commentaries on Gospel passages for Church preaching. In his remarks on the Institution Narrative in Matthew's Gospel, Cyril describes how the Lord first took bread and gave thanks, and then distributed it to be eaten. This, he says, was in order to show the Church a model of eucharistic prayer in the double aspect of spiritual and physical transformation:

¹² For Cyril the descriptor *zoopoios* is invariably contained in his descriptions of the Eucharist. It is life-giving flesh (*sarx zoopoios* - his most common term) Com in Joann. 4.2; or the flesh of life (*he sarx tes zoes*) Com in Joann. 10.2; or the life-giving body (*zoopoion soma*), Letter. 55; or the body of life (*soma tes zoes*) Apol. orient.1.1, Com in Lucam 22.23. PG 72. 912, Letter 55. It is the supreme instance of life-giving blessing (*eulogia zoopoios*) (frg. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452; Com in Lucam.22.19. PG 72. 908; Com in Joann. 4.2; De adoratione. 7. PG 68. 501).

¹³ Com in Mt. frg. 289-290. Text in: Texte und Untersuchungen. 61. 255-256. E.T in DJ Sheerin (ed) *The Eucharist*. M.Glazier. pub. Wilmington. Delaware. 1986. pp. 224-229.

For so it is that we also, when we place the [gifts] before the eyes of God have need of being radically reformed into a spiritual blessing, and by partaking of these gifts we might be sanctified in both body and soul.¹⁴

The institutional words are not merely an indication that the bread and wine are a type or symbol (*tupos*) of the Lord's body. Cyril insists:

On the contrary he said quite plainly: "This is my Body. This is my Blood," so that you may not suppose these things you see are a type; but rather that in some ineffable manner they are changed by God¹⁵, who is able to do all things, into the body and blood of Christ truly offered. Partaking of them we take into ourselves the life-giving and sanctifying power of Christ.¹⁶

The physical sharing in the Eucharist, its appropriation by the believer, is a critical aspect of the mystery of salvation, for Cyril. Just as the Divine Logos 'mingled himself'¹⁷ with humanity in order to lift corrupted materiality out of bondage and into the free life of God, so too the Eucharist is a making-present of the same dynamic mystery. Once again the Logos effects, in the dynamic interrelationship of deity and humanity in his own person, a transference of power that is designed to assist material humanity's ascent to the *energeia* of life. Cyril puts it in these terms:

It was necessary that through the Holy Spirit in us, and in a god-befitting manner, he should be mingled, so to speak, with our own bodies by means of his holy flesh and precious blood. These are ours for a life-giving blessing in the bread and

¹⁴ Com in Mt. frg. 289. Sheerin (1986). p. 225.

¹⁵ The terms Cyril uses for the eucharistic 'change' of the elements are: *metapoiein*, (frg. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452); *metaplasthenai* (fr. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452); and *methistanai*. (frg. Com in Matt. 26.27. PG 72. 452; Com in Lucam 22.19. PG.72. 912); all of which he uses interchangeably. The manner of the change was not an issue to him, simply an aspect of an act of divine power. The chief matter was the union of the divine and the human in the incarnate mystery, and how in the Eucharist this same union vivified the earthly gifts and made them a source of life-giving blessing. See Gebremedhin. (1977). p. 69.

¹⁶ Com in Mt. frg. 289. Sheerin (1986). p. 225.

¹⁷ The image of 'mingling' (*mixis*) denotes an early aspect of Cyril's theological discourse, prior to 433, afterwards radical criticism from the Syrians led him to put this form of words in the background.

wine...for God puts the power of life into the offerings, bringing himself down into our weakness, and he changes them into the energy of his own life.¹⁸

Life is that *energeia* which God alone commands as the natural (*kata physin*) outflow of his own being, and that gift which he alone can confer on all other creaturehood. In its reception Mankind rises from that *Bios* which is its own natural life-condition to the *Zoe* which is the graced existential condition of those who see God and live in communion with him. This life, alone, is devoid of *Ptharsia*.

It is the reception of this presence which is salvation. And the presence is itself a dynamic mystery of transformation which works in us what was first effected in the incarnation of the Logos himself. In Fragment 290 of the *Matthew Commentary* Cyril gives a cameo of this fundamental understanding of the Eucharist as the dynamic of salvation:

Since Christ was soon to rise with his own flesh and return to the Father, he gave us his own body and blood. This was so that we might have the presence of his body among us, for without the presence of Christ it is impossible for Man to be saved, or to be freed from death and sin, if we do not have Life with us. And it was so that through his body and blood the power of corruption might be undone, and so that he could dwell in our souls by the Holy Spirit, and that we might become partakers in holiness, and be called heavenly and spiritual men.¹⁹

Cyril's *Commentary on John* survives in greater extent. Here he shows himself one of the first of all the Fathers to interpret the Johannine passage on the Bread of Life²⁰ in a eucharistic manner.²¹ The *John Commentary*²² was written just

¹⁸ Com in Mt. frg. 289. Sheerin (1986). p. 225.

¹⁹ Com in Mt. frg. 290. Sheerin (1986) p. 226.

²⁰ For Cyril revolving around Jn. 6.51, 53.

²¹ Theophilus of Alexandria's *Sermon on the Mystical Supper* (PG 77. 1016-1029) not withstanding. M Richard has attributed this (formerly assigned to Cyril) to Theophilus and dated it to Great Thursday of 400, by which time Cyril had been studying at his uncle's side for 15 years. Much of the eucharistic doctrine can be assigned to Cyril's hand, especially this give-away aspect of the interpretation of Jn.6. It is interesting to see, in the final paragraphs of the sermon, how the Origenist monks are attacked as heterodox not least because they resisted a realist theology of the Eucharist. E.T. in Sheerin (1986) pp. 148-157.

before the Nestorian crisis broke, between the years 425 and 429. Already here are all the themes of Christological regeneration that he will later cite against Nestorius. The Eucharist is again the power of life that expels the force of death from mankind. It is a dynamic mystery of transformation:

Christ therefore gave his own body for the life of the world. And through his own body he makes life dwell in us once again. I will try and tell you how this is, according to my ability. Since the Life-Giving Logos dwelt in the flesh, he refashioned that flesh into the good which is peculiar to him, I mean, Life; and he was joined with it in accordance with the ineffable manner of the union, and he rendered the flesh life-giving, just as he himself is life-giving by nature. This is why the body of Christ gives life to those who partake of it. Whenever it comes into mortals it expels death and displaces corruption, since within itself it perfectly contains the Logos who destroys all corruption.²³

The principle of the Logos' adoption of his own flesh into the divine life is critically important for Cyril. Just as the Word took to himself his own flesh and ineffably made it one, so that it was now no less than the body of the Word himself, so too this *Henosis* becomes dynamically paradigmatic of the manner in which the Logos uses the mystery of Incarnation as the spring of the salvation of the corrupted human race. It is Cyril's central vision, repeated time and again in controversy with Nestorius, that the Incarnation was not an idle play-acting on the part of God, rather the outreach of redemptive mercy, whereby he restored humanity's chief suffering, namely its alienation from God, and its concomitant lapse into corruption and death. If this link between the Word and his own body is denied (a profound union whereby the *dynamis* of the divine Life transfers freely between the two different realities) then the force of the Eucharist's salvific power must also be voided. For St. Cyril, the Eucharist and the theology of Incarnation are two confessions of the same mystery of regeneration:

The Word is Life by nature ²⁴ since he was begotten from the Life-Giving Father (Jn. 6.57). Moreover his holy body is no less life-giving, for it was in a manner gathered to, and indescribably united with the Word who engenders life in all

²² PE Pusey. (ed). *SPN Cyrilli Arch. Alexandrini in d. Ioannis evangelium*. 3 vols. Oxford. 1872. E.T. Sheerin (1986) of Pusey (1872). vol. 1. pp. 518-520, 529-531, concerning Jn. 6.51-53.

²³ Com in Joann. 4.2. commenting on Jn. 6.53. Sheerin (1986) p. 228.

²⁴ *Soma tes kata physin zoes* ; Com in Joann. 4. PG 73. 601; and see Letter 55. in E Schwarz (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.4. 60. 1.10f. Berlin. 1927.

things. This is why the body is considered to be his own, and is thought of as one with him. For after the Incarnation it is inseparable from the Word, except to that degree that one can understand that the Word from the Father, and the Temple from the Virgin, are not the same by nature.... and yet they are one by a coming-together and an unimaginable consilience. Since the flesh of the Saviour has become life-giving, as it is united to that which is by nature Life (namely the Word of the Father), so too whenever we taste of it, then we ourselves have life within us, and we are united to his flesh, just as it is to the Indwelling Word.²⁵

Cyril goes on to show how Christ always manifested divine power during his earthly life through the medium of bodily actions. The son of the widow of Nain, and the synagogue leader's daughter, were raised to life not merely by a word but also by physical touch. This, he argues is a sign of how the salvific power of the Incarnation is mediated to us through the life-giving body:

It is not only to his word that he gives power to resuscitate the dead, but to show that his body is life-giving...he touches the dead, and through his body also gives life back into those who were decayed. And if by the simple touch of his holy flesh he gives life to what was corrupted, will we not benefit even more abundantly from the life-giving blessing whenever we eat of it? For without doubt it transforms those who partake of it into its own proper good, namely into immortality.²⁶

In his *Commentary on the Gospel of Luke*, which survives extensively in a Syriac translation²⁷, Cyril echoes his approach in the Matthew fragments. Here he begins from a liturgical basis, and notes that the double aspect of the thanksgiving prayer and the distribution of the bread for eating, are Christ's mystical communication to his Church that the Eucharist is a life-giving blessing that flows from God, for the vivification of humanity.²⁸ But when he says he will 'try to the best of my ability to give an account of this eucharistic mystery, as it is held among us', he moves on immediately to speak of the existential problem of mankind, its fall into corruption

²⁵ Com in Joann. 4.2. (on Jn. 6.53). Sheerin. (1986) p. 228.

²⁶ Com in Joann. 4.2. (on Jn. 6.5). Sheerin. (1986) p. 228.

²⁷ RS Payne-Smith (ed) *S. Cyrilli Alexandriae archiepiscopi commentarii in Lucae evangelium quae supersunt syriace*. Oxford. 1858. Idem. (E.T) *A Commentary Upon the Gospel According to St. Luke by St. Cyril, Patriarch of Alexandria*. 2 vols. Oxford. 1859. (PG 72. 475-950).

²⁸ Com in Lucam. 22. 17. Sheerin (1986) p. 230.

and death. None other than God himself, Cyril says, was able to heal this lapse into *Ptharsia* that had blighted the human race:

Nothing that was brought into being from non-existence, possesses life as the fruit of its own being. On the contrary, life proceeds from the substance which transcends all, and life belongs to it alone. Alone is it able to give life, since it is Life by nature.²⁹

Corrupted humanity, whose sinful alienation from God is manifested by mortal death as a testament to its ontological collapse brought on by moral corruption, can only be restored in one way, Cyril teaches, and that by a moral and spiritual regeneration that itself reaches into Man's existential condition as embodied spirit and which restores the power of life our race had so disastrously lost:

How can Man upon this earth, clothed as he is in death, possibly return to incorruption? My answer is that this dying flesh must be made a partaker of the life-giving power which comes from God. And that life-giving power of God the Father is the Only Begotten Word himself.³⁰

This re-energisation of the flesh of Mankind as accomplished, Cyril argues, in the vast outpouring of regenerative life that was the Resurrection. It was essential, in this regard that the Word should be seen to have made the flesh his very own. Without that degree of appropriation, the logic of the transference of grace from his own flesh to the flesh of humanity at large, could not be sustained:

And so it was, that the Word united with himself the flesh that was subject to death. But as he was God and Life itself, he thereby drove corruption away from his flesh and made even it to be come a source of life; for such must the Body of Life be.³¹

To sustain his argument Cyril offers the analogy of a piece of bread that has been soaked in wine or oil. The one medium, he says, has thereby become charged and infused with the other reality. He also offers the image of the iron bar left in the furnace, which has itself taken on the very nature of the fire that suffuses it. So too, the physical body of Christ has been rendered divinely life-giving by its

²⁹ Com in Lucam. 22. 17. Sheerin (1986). pp. 231-232.

³⁰ Com in Lucam 22.17. Sheerin (1986) p. 232.

³¹ Com in Lucam 22.17. Sheerin (1986). pp. 232-233.

intimate adoption by the Word, and this new ontological mystery, never before witnessed in time or space (the once-for-all mystery of the Incarnation that shines out in the Lord's miracles, and his resurrection³²), is what testifies to the wider mystery, namely that the Incarnation of the Logos has lifted the condition of humanity to a new level.

In Christ, flesh which used to be a symbol of alienation from God as witnessed in the sentence of existential decay, has now been rendered powerful and radiant by the formerly impossible juxtaposition of deity and humanity in one person. What has happened 'naturally' (*kata physin*) in Christ's own body, Cyril teaches, with such an intimate *henosis* of Godhead and humanity that even the fingers and lips of the Lord are themselves life-giving and grace-emitting, has been given to the human race *kata charin*, as a grace of mercy. This is why the Incarnation of the Divine Word among us is the root of all salvation: a concept that for Cyril is at once, therefore, physical, moral and mystical. It is also why the Eucharist is the perfect synopsis of the mystery of salvation as witnessed in the ongoing life of the churches; and why the reception of the Eucharist is not merely a memorial of the Lord's life and death, but on the contrary a powerful and mystical entrance into the force of life and divine power that motivated and energised all that the Lord did when he was on earth.

For Cyril, therefore, the Eucharist is a 'Life-Giving Blessing', simply because it celebrates our initiation into the mystery of the recreation of humankind that the Word accomplished in his incarnate ministry; notably in the glory of his resurrection and ascension when his mortal flesh was shown to the world as immortal, and as the paradigm of the destiny of redeemed believers. In the relation of the Logos with his own flesh, the dynamic principle of the exaltation of humanity was the *henosis*, or the union, which God bestowed on what was mortal and creaturely. In the Eucharist we see the same principle of *henosis*, but this time the Word's *koinonia* with us, that transfigures our mortality:

So when we eat the flesh of Christ who is the Saviour of us all, and drink his precious blood, we have life within us, and are made one with him as it were, and we abide in him and we possess his very self in ourselves.³³

This eucharistic sharing is the Church's entrance into the mystery of the glory of the Incarnation by grace. He describes it as the Lord's indwelling within the

³² Cyril specifically denies that the reception of the Eucharist is 'another incarnation' but says it is the 'relative participation' (*methexis sketike*) which we have in the Incarnation. Com in Lucam. 22.17. Sheerin (1986). p. 233.

³³ Com in Lucam. 22.17. Sheerin (1986) p. 233.

believer (*enoikesis*)³⁴, or as participation³⁵ (*metalepsis*, *methexis*), or even our 'commingling' with (*synanakirnamenos*)³⁶, or our 'grafting' onto Christ (*emphuteuein*).³⁷ It restores peace to the participant, and the presence of the Lord brings with it multitudes of other blessings; but undoubtedly the greatest of them all is that the Saviour uses the gift of Eucharist to grant to the believer a deepening journey into the gift of incorruptibility (*aphtharsia*).³⁸ St. Cyril describes the Eucharist as the gift of the Logos as gardener of our lives, planting within our souls a seed of immortality (*sperma athanasias*).³⁹ The transforming power of the Eucharist is such that he says it simply transmutes into immortality, those who receive it faithfully.⁴⁰ When the Eucharist was established, the battle line was set by Christ as Victor over death, and a fixed limit to the spread of death over the human race was determined. The Eucharist is, therefore, not so much a peaceful and gentle notion in Cyril, but so dynamic is his interpretation that it is no less than the believer's initiation in the great apocalyptic battle of Christ over sin and death. The Eucharist begins a new age in the world's affairs:

From earliest times, that is from the first age of this present world, death ravaged those who dwelt on earth; and so it was until the time of this meal, until the time of the table. But when the time of the holy table arrived for us, the table in Christ, the mystical table from which we eat the life-giving bread of heaven, then death – which of old was most to be feared, and most powerful of all – was itself destroyed.⁴¹

This sign of incorruptibility is given to us in part even now, the 'time of the holy table', to demonstrate we share in Christ's resurrection victory. It will be completed for us in the Next Age, the Time of the Resurrection glory of the saints when our metamorphosis into immortality will be more complete.⁴²

³⁴ Com in Joann. 10. PG 74. 341.

³⁵ Com in Joann. 3. PG 73. 521.

³⁶ Com in Joann. 4. PG 73. 584.

³⁷ Com in Joann. 7 & 8. frgs. PG. 73. 20.

³⁸ Gebremedhin. (1977). pp.100-102.

³⁹ Com in Joann. 4. PG 73.582.

⁴⁰ Com in Joann. 4. PG 73. 577-580.

⁴¹ *De adoratione*. 3. PG 68. 289.

⁴² *Com in Oseam*. 2.14. PG 71.84; *Com in Mal*. 4. 2-3. PG 72. 361; see C. Burghardt. *The Image of God in Man, According to S. Cyril of Alexandria*. Washington. 1957. p. 92f.

St. Cyril explains the symbolic differences between Christ's flesh and the sacramental use of bread and wine, as being simply an economic concession so that the Church would not be appalled by the sight of human flesh and blood on the altars. But it is just as truly the flesh of Christ, he insists; and the selfsame medium which the Lord used in his ministry is now offered to the Church for a life-giving blessing. By the Eucharist Christ is present to us physically as well as spiritually:

For he is in us divinely by the Holy Spirit, and is also mingled with our bodies, so to speak, by his holy flesh and precious blood; and these things we possess as a life-giving blessing, in the forms of bread and wine..... and through their means God stoops down to our infirmity and infuses into the gifts set before us the very power of life, transforming them into the efficacy of his own flesh, so that we might have them for a life-giving participation, and so that the body of life might be found within us as a life-producing seed. Do not doubt that this is true, for most plainly did he say "This is my Body, This is my blood"; rather receive what the Saviour says in faith, because he who is truth cannot lie.⁴³

Central to Cyril's thought on the whole matter is clearly the transference of life-giving *energeia* from the Divine Logos to the human race by means of the medium of the flesh which was assumed into union with the divine. This overarching eucharistic theology was well established long before the Nestorian crisis came to a head in 429. From the outset Cyril recognised that a Christology that took as its starting point the need for strict clarification between the categories of humanity and Godhead, divine power and fleshly weakness, understood as incompatible opposites, was radically inimical to his whole theological position. For him the categories of deity and humanity were certainly distinct, but not contradictions. The point and purpose of the Incarnation understood as a mystery of salvation offered, was for the reconciliation of humanity and Godhead hitherto alienated, but never 'opposite'. The roots of humanity's being and entire purpose of existence were so deeply inspired within it by the breath of God's Word and his own loving craftsmanship that Cyril could never accept Nestorius' overriding belief that clarity and distinction in Christological language were all that mattered. The Incarnation for Cyril was a manifestation of God's own 'foolishness' in regard to his love for his own creation. When Nestorius, time and time again, complains of Cyril's strong language of paradox (the Suffering God, the Passible Impassible One, the death of the Immortal, and so on) and accuses him of irrational piety, Cyril consistently replies that it is not he who has exceeded the limits of logic and

⁴³ *Com in Lucam* 22.17. Sheerin (1986). p.234.

propriety, but the divine Word himself, who by his tender mercy broke the boundaries of the relevant categories, and assumed the condition of a slave; an inappropriate self-emptying that seems to scandalise Nestorius so much.

Cyril's point here is that now, in Christ Incarnate, the paradoxical has become true, that mortality is made immortal: something that transpired in the Lord's own body, certainly, *in distinctu*, but also in his Church, *in extenso*, to whom he communicates the gift of immortality through numerous manners, not least in the Eucharist. Through this life-giving mystery Cyril habitually envisages the communication of the gift of divinisation to his faithful (*theiopoiesis*). He puts this in a beautiful passage in the *Contra Nestorianum*:

The Son does not change the least thing belonging to the created order into the nature of his own deity (for that would be impossible) but there is imprinted in some way in those who have become partakers of the divine nature through participating in the Holy Spirit a spiritual likeness to him and the beauty of the ineffable deity illuminates the souls of the saints.⁴⁴

Divinisation is a term that he habitually uses until the stress of the Nestorian controversy when he moves away from it slightly because of the propaganda of his Syrian opponents who argued widely that he had confused the categories of deity and humanity in all his theology. In this usage, of course, he does not imply that humanity has been rendered into something alien to its created condition⁴⁵ rather that it has been rendered into a state it did not enjoy before, and one that transcended the former limits of its fallen condition.

It is not surprising, therefore, that Eucharistic theology became an immediate point of contention between the two hierarchs. Nestorius did not only think Cyril's

⁴⁴ *Contra Nestorium*. 3.2. E. Schwarz. (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.6. p. 60. 16-20. Later in the same treatise he says: 'The body of the Word himself is life-giving, since he has made it his own by a real union, transcending our understanding and powers of expression. In a similar way, if we too come to participate in his holy flesh and blood, we are endowed with life completely and absolutely, because the Word dwells with in us, both in a divine way, through the Holy Spirit, and in a human way through the holy flesh and precious blood.' *Contra Nestorium*. 4.5. E. Schwarz. (ed). *Acta Conciliorum Oecumenicorum*. 1.1.6. p. 85. 27-31.

⁴⁵ 'We therefore ascend to a dignity that transcends our nature, on account of Christ. But we shall not also be sons of God ourselves in exactly the same way as he is, only in relation to him through grace by imitation. For he is a true son who has his existence from the Father while we are sons who have been adopted out of his love for us, and we are recipients by grace of that text: I have said you are gods and all of you sons of the Most High.' (Ps. 82.6). Com in Joann. 1.9. (on Jn. 1.12).

Christology was wrong-headed, he thought he had entirely misinterpreted the Eucharistic institution narrative. He complained that Cyril had taken the words: 'Whoever eats my body and drinks my blood abides in me and I in him' in a wholly wrong sense. For Nestorius these words referred not to the divinity of Christ, but quite specifically to his humanity.⁴⁶ His own eucharistic theology has been described as 'Monist-Metabolist'⁴⁷ that is there was a fully operative co-presence of the bread and wine and the body and blood; in which the body and blood belonged, properly speaking (*akribos*), to the *Homo Assumptus*, not the divine Logos, who was bodiless. For Nestorius, the bread and wine in the Eucharist were the *prosopon* of the body and blood of Christ.⁴⁸ That term is complex and controversial in its exact meaning; but I take it to stand for 'specific exemplification'; and in a eucharistic sense it is near enough basically to mean 'what we are offered'. Here, once again, we have the typical Nestorian stress on separateness between deity and flesh; contrasting so powerfully with Cyril's typical stress on 'appropriation'. For Nestorius, the Eucharist thus seems to offer us a share in the godly humanity, a communion in, or solidarity with, the body and blood of the Assumed Man. For Cyril this was a denial of all he saw the mystery really offered, which was a share in the divine power of Life that coursed through the assumed human body of the Logos and which flowed out from it, precisely because the Logos had made it his own, and rendered it luminous with divine life and glory, as the very paradigm of what he intended to do with the whole of humanity whose salvation he achieved through his Incarnation. This was why Cyril thought Nestorius' eucharistic theology, like his Christology in general, had been rendered pointless and sterile.

Many of the last century's commentators on Cyril's eucharistic theology have tried, either from Roman Catholic or from Protestant perspectives on eucharistic theology, to claim Cyril's thought as supporting either their 'realist' understandings of the presence of the Lord in the mysteries, or a dynamic-spiritualist sense of the presence. Both approaches have been mistaken. St. Cyril uses both kinds of language interchangeably. His whole point in theologising, however, was to insist that the Eucharist is at one and the same moment a physical and a spiritual presence of the Lord; that same Lord whose flesh and whose divine power were so inextricably united, unconfusedly and inseparably, but in such a way that Godhead was incarnated, and human flesh was appropriated by the deity

⁴⁶ *Bazaar of Heracleides*. (edd). GR Driver & L Hodgson. Oxford. 1925. p. 254; see also Loofs. *Nestoriana*. Halle. 1905. 227f.

⁴⁷ HEW Turner. 'Nestorius Reconsidered.' SP. 13. Texte und Untersuchungen. 116. 1975. pt. 2. pp. 306-321, esp. p. 308.

⁴⁸ *Bazaar of Heracleides*. p. 55.

and transfigured into a radiant source of life-giving blessing. As it was with the Lord, it becomes impossible to 'separate out' the one factor from the other, without committing eucharistic Nestorianism.⁴⁹

In one of his last specific communications with the Syrian Archbishop, Cyril turned his full attention on the defects of Nestorius' eucharistic presuppositions, answering the charge (which he took to be an insulting caricature) that his lack of distinction between the divinity and the flesh, made it inevitable that Cyril himself taught that the Church ate and drank the divinity:

Nonetheless, we proclaim the fleshly death of the Only Begotten Son of God, Jesus Christ, and we confess his return to life from the dead, and his ascension into heaven when we perform in the churches the unbloody service, when we approach the sacramental gifts and are hallowed participants in the holy flesh and precious blood of Christ, the Saviour of us all, by receiving what is not mere flesh (God forbid!) or the flesh of a man made holy by his connection with the Word in some form of unity by honour or the possession of some kind of divine indwelling, but rather the personal and truly life-giving flesh of God the Word himself. As God he is Life by nature, and because he has become one with his own flesh he declared this to be life-giving too. And so, although he tells us, 'Amen I say to you, unless you eat of the flesh of the Son of Man, and drink of his blood,' nevertheless, we must not suppose this flesh belongs to a human being like us (for how could human flesh be life-giving in its own nature?) rather that it was made the personal possession of Him who for us has become and was called the Son of Man.⁵⁰

Once again the key terms are that the Word makes a union (*henosis*) with his own flesh that thereby appropriates it as his very own (*to idion*) and in this intimate adoption energises the flesh and makes it life-giving for mankind (*zoopoion*). This activity is the point of the Incarnation in essence: none other than the dynamic *mysterion* of humanity's *soteria*. The race that had fallen away from life and languished in Corruption (*ptharsia*) was given back the divine life (*theopoiesis*) through grace-filled communion with God. The Eucharist is one of

⁴⁹ See Gebremedhin. (1977). p. 110.

⁵⁰ Epistle 17. Third Letter to Nestorius. c.f. HT Bindley (ed). *The Oecumenical Documents of the Faith*. Oxford. 1950. p. 116f. See also Contra Nestorium 4. PG. 76. 192-193: 'We do not eat as if we were consuming the divinity (God forbid!) but rather the very flesh of the Logos which has become life-giving.'

the most dramatic and concrete ways that this ongoing process of the divinisation of the race continues in the mystical life of the Church.⁵¹

In another late letter of his episcopal career, he replied in accordance with this consistent and life-long doctrine of the Eucharist, to the puzzled query of Calosirius, bishop of the Arsinoite Nome in the Fayyum. Was it true his correspondent asked him, what certain zealots of the desert said, that the Eucharistic elements lost all their efficacy if left on the altars overnight, and returned to the state of being simply bread and wine? Cyril lost no time in demanding that the local bishop disabuse these ‘anthropomorphites’ of such ‘foolish ideas’.⁵² Since the Eucharist is the body of ‘Him who is Life, and is life-Giving by nature’, Cyril says, it is filled with his divine energy and gives life to others⁵³. The practice of the reservation of the elements was already well established in Egypt from the 4th century, and from other sources we know that well into the 5th century even the faithful laity reserved the holy gifts in their own houses for self communication during the week. Once again in this exchange we see how Cyril refuses to endorse any theology that allows the Eucharist to be seen as inert, even typologically passive, when it is the *energeia* of Life given by God to the fallen race. The wider context of argument is not given in the *Letter to Calosirius*, although we know that an argument was then raging in Upper Egypt as to how one understood spiritual type and reality. It is part of that wider argument known to us as the Origenistic controversy. But it may be relevant to note too, that in parts of Syrian tradition (to which Nestorius naturally belonged) it had been the custom to describe the Eucharistic elements as a type of the dead body of the Lord

⁵¹ ‘In no other way could the flesh become life-giving, since it was of its own nature subjected to the necessity of corruption, except that it became the very own flesh of the Word who vivifies all things. It is in this way that it brings about what is his, since it is pregnant with his vivifying power (*ten zoopoion autou dynamin odinesasa*).’ That Christ is One. 1.26. C. De Durand (ed). *Sources Chrétiennes*. Paris. 1964, p. 510.

⁵² Text in: L Wickham. *St. Cyril of Alexandria: Select Letters*. Oxford. 1983. pp. 214-221.

⁵³ Letter to Calosirius; also see Com in Joann. 3.6. The transference of the life-giving energy is described in various manners such as how cold water is boiled by the application of heat (Com in Joann. 4.2); or how a fire can smoulder through chaff until it turns the whole pile to fire (Com in Lucam. 22. 19. PG. 72. 908; Explanation of the 12 Chapters.1.1); or how an iron bar in a furnace becomes wholly suffused with heat and radiant (Com in Lucam. 22.19. PG 72. 909).

brought back to life by the blessing of the Holy Spirit , the *Zoopoion* ⁵⁴. Cyril resists this aspect of liturgical typology.

It is still a matter of some debate when the Pneumatological Epiclesis came into the Alexandrian liturgy ⁵⁵. The Syrian-rooted liturgies of Byzantium after the 4th century, however, related closely to the notion of the Divine Spirit's consecration of the elements. While Cyril keeps the focus firmly on the initiative of the Word in the Eucharistic consecration, and in the mystery of the Incarnation generally, this does not clash theologically with a pneumatological understanding of the consecratory *epiclesis*: for the Trinitarian *synergeia* is an idea widely assumed in all of Cyril's mature work, and not least in his eucharistic theology ⁵⁶. Moreover, the juxtaposition of both ideas was an approach which was already witnessed in Alexandrian theology from the time of Peter of Alexandria ⁵⁷ and was also remarked to be that of Theophilus, his immediate predecessor ⁵⁸. Cyril's overall intent, however, is to avoid any sense at all of the Body of Christ as a passive element. The power of God manifested in the Eucharistic transformation is, he says: 'That power of God the Father who is the Life-Giving and Only Begotten Word.' ⁵⁹ And in his *Letter to Tiberius the Deacon* he adds: 'It is our belief that the bringing of the gifts celebrated in the churches are hallowed, blessed, and perfected by Christ.' ⁶⁰ When he is not engaged in a direct rebuttal of Nestorius,

⁵⁴ As in St. Cyril of Jerusalem, *Mystagogical Catecheses*. 5.7, Ibid. 5.19; St. John Chrysostom, and Theodore of Mopsuestia. Instances cited in: Betz (1955). pp. 93-99.

⁵⁵ One of the earliest Alexandrian Anaphoras, the *Euchologion of Serapion* of Thmuis, a contemporary of Athanasius the Great has the consecratory prayer as follows: 'O God of Truth let your Holy Logos come upon come upon this bread that that it may become the body of the Word, and upon this cup that it may become the blood of truth.' cited in Gebremedhin (1977). p. 62; Athanasius himself speaks of the consecration in similarly Logocentric style: 'As long as the great prayers and supplications have not yet been made, the bread and cup are bare elements. But when the great prayers and the holy supplications are sent up to God, the Word himself descends upon the bread and the cup and they become his body.' *Oration to Those About to be Baptised*. PG 26. 1325.

⁵⁶ Com in Lucam. 22.19. PG. 72. 908.

⁵⁷ As spoken of in Theodoret. *Ecclesiastical History*. 4.

⁵⁸ As mentioned in Jerome. *Letter* 98.13.

⁵⁹ Com in Lucam. 19.22. PG 72. 908.

⁶⁰ *Letter to Tiberius*. 1.19f. P. Pusey. (ed) *SPN Cyrilli in d Ioannis Evangelium*. Oxford. 1872. vol. 3. p.595 (see also R Ebied & L Wickham. 'Cyril's Letter to Tiberius the Deacon.' *Museon*. 83. 1970. pp.433-482; *Letter to Calosirius*. PG 76. 1097.

however, he more generally calls the Eucharist a ‘mystery of Spirit’⁶¹. And Gebremedhin rightly notes that he is then much more relaxed in his general eucharistic terminology.⁶²

In all his letters, treatises, and controversial arguments, however, there is a remarkable consistency in all of what St. Cyril of Alexandria has to say about the holy Eucharist. It was a theology established long before the clash with Nestorius, even though it was something that he appealed to in the heat of controversy in order to demonstrate that eucharistic theology is a major diagnostic factor in relation to defective Christology. For St. Cyril, the Eucharist is simply, the ‘Life-Giving Blessing’ of Christ whose incarnation transfigured the condition of mankind from death to life; and not merely a symbolic blessing, but a dynamic transference of life from an Immortal God to dying men and women, so as to stabilise their existential conditions. It is an awesome theology of the mysteries, truly apocalyptic in character, and deeply soteriological in form. This ancient Father still has much to teach the Church of the present age in the dynamism and range of his theological vision concerning this central mystery of our salvation.

Select Bibliography :

- J Betz *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Vater*.vol. 1. Freiburg. 1955.
J Caraza (Romanian Text) ‘The Eucharistic Doctrine of St. Cyril of Alexandria.’ *Studii teologice*. (Bucharest). 20.1968.528-542.
H Chadwick ‘Eucharist and Christology in the Nestorian Controversy.’ JTS n.s. 2. 1951. pp. 145-164.
E Gebremedhin *Life-Giving Blessing. An Inquiry into the Eucharistic Doctrine of Cyril of Alexandria*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala. 1977.

⁶¹ ‘Spiritual blessing’ (On Adoration in Spirit and Truth. 6. PG 68. 416; Frg. Com in Matt. 26.27. PG. 72. 452); ‘spiritual worship’ (Com in Zach.11.7. PG 72.188); ‘spiritual burnt-offering’ (Com in Amos. 5.22. PG 71.505-508); ‘spiritual food’ (Com in Ps. 22.5. PG 69.841); and generally life-giving brought about ‘spiritually’. See the useful discussion of Cyril’s vocabulary in this regard in fn. 56. Gebremedhin. (1977). pp. 87-88.

⁶² ‘One gets the impression that a lot of what Cyril says in connection with the liturgy is a repetition of set phrases and concepts [from the Alexandrian Fathers] except when he sees the spectre of Nestorius and Antiochene Christology also in the realm of the Eucharist. At such times, his Logos-dominated arguments on the Incarnation come to life again.’ Gebremedhin. (1977) p. 82.

St. Cyril of Alexandria's Theology of the Eucharist

- L Koen *The Saving Passion: Incarnational and Soteriological Thought in Cyril of Alexandria's Commentary on the Gospel According to St. John*. Acta Universitatis Upsaliensis. Uppsala. 1991.
- JA McGuckin *St. Cyril of Alexandria and the Christological Controversy. Its History, Theology and Texts*. Brill. Leiden. 1994.
- Idem *St. Cyril of Alexandria: On the Unity of Christ*. SVS Press. New York. 1995.
- SA. McKinion. *Words Imagery and the Mystery of Christ. A Reconsideration of Cyril of Alexandria's Christology*. Brill. Leiden. 2001.
- J Mahé. 'L'eucharistie d'après saint Cyrille d'Alexandrie.' *Revue d'Histoire Écclésiastique*. 8. 1907. 677-696.
- H du Manoir *Dogme et Spiritualité chez S. Cyrille d'Alexandrie*. Paris. 1944.
- M Michaud. 'St. Cyrille d'Alexandrie et l'eucharistie.' *Revue internationale de théologie*. 10. 1902. 599-614 & 657-692.
- R A Norris, 'Christological Models in Cyril of Alexandria.' *Studia Patristica* 13. 1975. 255-268.
- A Struckmann., *Die Eucharistielehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*. Paderborn. 1910.
- E Weigl. *Die Heileslehre des heiligen Cyrill von Alexandrien*. Mainz. 1905.
- LJ Welch. *Christology and Eucharist in the Early Thought of Cyril of Alexandria*. International Scholars Publications. San Francisco. 1994

Albert Schweitzers Suche nach Partnern für seine Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben. Auch ein Angebot für Gemeinsamkeiten mit der orthodoxen Philanthropie?

Martin Tamcke und Weishi Yuan, Göttingen⁶³

Summary:

This article analyses the ethical aspects encapsulated in Albert Schweitzers Ehrfurcht vor dem Leben. In its last part, the authors make the attempt to formulate the some principles of Filantropia which emerge from this work and might be reasonable for an Orthodox Philantropia .

Keywords:

Albert Schweiz; Mystics; Orthodox Filantropia;

1. Vorbemerkung

Die Lehre von der Philanthropie in der orthodoxen Theologie versteht die Menschwerdung Gottes als das höchste Mysterium göttlicher Menschenliebe. Sie in der protestantischen Theologie angemessen zu thematisieren, ist schwierig.⁶⁴ Eine Ursache dafür ist die Bewegung der Philanthropen, pädagogischen Reformern unter den Theologen im Geiste Rousseaus.⁶⁵ Als sich 2014 rumänisch-orthodoxe Theologen und protestantische Theologen Deutschlands dem Thema

⁶³ Prof. Dr. Martin Tamcke, Platz der Göttinger Sieben 2. D-37073 Göttingen; Email: martin.tamcke@theologie.uni-goettingen.de

⁶⁴ Etwa Kallis, Anastasios, *Philanthropie*, in: Orthodoxie. Was ist das?, Orthodoxe Perspektiven 1, 2. Auflage, Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag), 1982, S. 54-57, hier: S. 54. Das Kreuz als Zeichen der Erneuerung kündigt von der Neugeburt und der Vergöttlichung, erneut die Chance der Gottgemeinschaft zu erhalten, Kallis, Anastasios, *Philanthropie*, S. 56.

⁶⁵ Herz, Peter, *Philanthropie*, in: Religion in Geschichte und Gegenwart, Band 6, 4. Auflage, Tübingen (Mohr Siebeck), 2003, Sp. 1266-1267.

über die Frage nach dem Dienst der Kirche an der Welt näherten, liefen die protestantischen Ansätze eher unter dem Begriff der Diakonie, die orthodoxen eher unter dem Begriff der Philanthropie.⁶⁶ Im folgenden Aufsatz versuchen wir hingegen, uns Fragen der die Philanthropie berührenden Aspekte im Werk eines einzelnen Theologen und Philosophen, Albert Schweitzer (1875-1965)⁶⁷, zu nähern. Wir gehen dabei von der Annahme aus, dass sein Ansatz die konfessionellen und kulturellen Eigentraditionen einerseits in ihrem Wert zu würdigen sich verpflichtet sah, andererseits sie für ein gemeinsames Anliegen in Gestalt seiner Ethik, der *Ehrfurcht vor dem Leben*, zu einem gemeinsamen Handeln in der Welt, unter den Menschen und in der Schöpfung, zu gewinnen suchte. Im Folgenden versuchen Weishi Yuan (Absätze 5-7) und ich (Absätze 1-4+8) uns die Arbeit zu teilen, indem ich den ersten Teil dieses Aufsatzes übernommen habe und er den zweiten. In einem kurzen Abschluss wollen wir versuchen im Kontext der Philanthropie einen Ausblick auf die Weiterarbeit mit dem Konzept Albert Schweitzers für heute zu wagen.

2. Einleitung

Albert Schweitzers theologische und philosophische Werke waren stets umstritten; seine Lebensleistung als Mensch im Dienste der Humanität weniger, wenngleich ihm sein Engagement gegen die Atomwaffen massive Anfeindungen einbrachte.⁶⁸ Während Martin Werner beispielsweise als Schüler Albert Schweitzers gesehen werden kann⁶⁹, so distanzierte sich Karl Barth von Schweitzer als Theologen geradezu herablassend. Was er lehre, sei „saftige Werkgerechtigkeit“ – also aus seiner Sicht mit dem Protestantismus unvereinbar. Er sei ein Mensch des 18.

⁶⁶ Meghesan, Dumitru /Schwarz, Hans (Hg.), *Diakonie und Philanthropie, Der Dienst der Kirche an der Welt*, Regensburg (Roderer Verlag), 2014.

⁶⁷ Grundlegende Orientierung zu Albert Schweitzer bietet beispielsweise die Biographie von Oermann, Nils Ole, *Albert Schweitzer. 1875-1965. Eine Biographie*, 3. Auflage, München (C.H.Beck), 2010.

⁶⁸ Seine Reden gegen die Atombewaffnung: Schweitzer, Albert, *Friede oder Atomkrieg*, 3. Auflage, München (C.H.Beck), 1984.

⁶⁹ Vgl. Kratzert, Lucius, *Theologie zwischen Gesellschaft und Kirche : zur nationalen Prägung von Gesellschaftslehren deutscher und schweizerischer Theologen im 20. Jahrhundert*, Christentum und Kultur Band 14, Zürich (Theologischer Verlag Zürich), 2013. Zu Werners Auseinandersetzung mit Albert Schweitzer vgl. Werner, Martin, *Das Weltanschauungsproblem bei Karl Barth und Albert Schweitzer. Eine Auseinandersetzung*, München (C.H.Beck), 1924. Sein Briefwechsel mit Albert Schweitzer: Schweitzer, Albert / Zager, Werner (Hg.) / Gräßer, Erich (Hg.), *Theologischer und philosophischer Briefwechsel. 1900-1965. Werke aus dem Nachlaß*, München (C.H.Beck), 2006, S. 742-903.

Jahrhunderts, also vollkommen rückständig und theologisch überholt.⁷⁰ Bereits Schweitzer hatte sich seinerseits Barth gegenüber bei einem Treffen in Münster ca. 1930 damit auseinandergesetzt, wie verschieden ihrer beider Wege seien.⁷¹ Immerhin zeugt Barths Zuweisung Schweitzers auf das 18. Jahrhundert davon, dass er verstanden hatte, dass Schweitzer die liberale Theologie, in deren Spuren er angetreten war, zurückließ um zu neuen Ansätzen vorzustoßen, die rationale Ansätze in die Mystik münden ließen.⁷² Rudolf Bultmann rückte ihn gar in die Nähe der Gnosis, als er auf Schweitzers Hauptwerk zur Mystik reagierte, was Schweitzer zwar verstand, aber dagegen doch begründete, warum er „Mystik“ als den ihm zutreffend erscheinenden Begriff gewählt habe.⁷³ Mystik drücke die Idee der Gemeinschaft mit Christus aus. Und eben dieses Verständnis mystischer Gemeinschaft mit Christus ist zentral für Schweitzers Verständnis.⁷⁴ Den theologischen und philosophischen Verwerfungen rund um Schweitzers Werke nachzugehen, würde aber seinen Ansatz geradezu zwangsläufig verfehlen. Gerade seine entschiedene Abwendung vom akademischen Lehrbetrieb und sein Wechsel

⁷⁰ „Vor 8 Tagen habe ich unsern Zeitgenossen Albert Schweitzer hier in meinem Studierzimmer und in seinem Lambarenevortrag erlebt. Ich teilte ihm freundlich mit, das sei ‚saftige Werkgerechtigkeit‘ und er sei ein Mensch des 18. Jahrhunderts, und im Übrigen unterhielten und verständigten wir uns dann sehr gut. Es hat keinen Sinn, mit ihm zanken zu wollen. Er sieht auch sich selber relativ wie alles und alle, und dass man mitleidig sein soll, ist ja sicher wahr und auch für uns immer wieder zu bedenken.“, Karl Barth in einem Brief an Eduard Thurneysen vom 15. November 1928, in: Thurneysen, Eduard (Hg.), *Karl Barth - Eduard Thurneysen, Briefwechsel Band 2, 1921-1930*, Zürich (Theologischer Verlag Zürich), 1974, S. 628.

⁷¹ Barth referiert in einem seiner Briefe an Schweitzer die Begegnung kurz und datiert sie auf 1930/32, Schweitzer, Albert / Zager, Werner (Hg.) / Gräßer, Erich (Hg.), *Theologischer und philosophischer Briefwechsel. 1900-1965. Werke aus dem Nachlaß*, S. 69.

⁷² Dieses enden in der Mystik sei ein „Hindurch-Gegangensein durch den Rationalismus“, Schweitzer, Albert / Zager, Werner (Hg.) / Gräßer, Erich (Hg.), *Theologischer und philosophischer Briefwechsel. 1900-1965. Werke aus dem Nachlaß*, S. 439.

⁷³ Brief Albert Schweitzers an Rudolf Bultmann aus Lambarene vom 11.10.1931, Schweitzer, Albert / Zager, Werner (Hg.) / Gräßer, Erich (Hg.), *Theologischer und philosophischer Briefwechsel. 1900-1965. Werke aus dem Nachlaß*, S. 183.

⁷⁴ Schweitzer formulierte im Anschluss an sein Verständnis des Apostels Paulus sein diesbezügliches Credo: „Christentum ist also Christumystik, das heißt gedanklich begriffene und im Erleben verwirklichte Zusammengehörigkeit mit Christo als unserem Herrn.“, Schweitzer, Albert, *Die Mystik des Apostels Paulus*, Tübingen (UTB), 1981, S. 367.

hin zu einem identischen und tätigen Leben⁷⁵, das nun nicht einfach der Ratio entsagte, sie aber als Instrument sah, weil sie, wenn sie konsequent zum Zuge komme, Mystik werden müsse, ist einer der wesentlichen Schlüssel für das Verständnis dieses seinerzeit weltweit anerkannten Mannes.⁷⁶ Es kann nun nicht in einem einzigen Aufsatz gelingen, die eher wenigen Gedanken Schweitzers, die der Philanthropie zuzurechnen wären, herauszuarbeiten in ihrem Stellenwert für die Grundanschauungen Schweitzers, der einerseits stets weiterhin der Theologie auch in seinem literarischen Schaffen verbunden blieb und sich nicht scheute, von seinen täglichen Bibelstunden zu sprechen, und andererseits stets eine philosophische Sprache suchte, die seinen aus christlicher Religiosität kommenden Anschauungen Gültigkeit über die engen Grenzen europäischen Theologietreibens hinaus verschaffen sollten.

3. Albert Schweitzer und die Länder des Balkans

Wie wenig Schweitzer daran interessiert war, hier zu trennen zwischen Theologen, Philosophen oder gar Königen, wird immer wieder erkennbar, wenn aus seinem weltweiten Netzwerk einzelne Regionen in den Blick kommen und dabei darauf geschaut wird, wie er sich dort einließ auf Kontakte und Dialoge. So verhält es sich auch bei einem ersten Blick auf seine Korrespondenz mit Briefpartnern auf dem Balkan oder in Beziehung zum Balkan. Dass die rumänische Königin Elisabeth (1843-1916) sich intensiv um ihn bemühte, faszinierte den noch jungen Schweitzer und er scheut sich nicht, deren Einladung an ihn zu nutzen, um seine spätere Frau damit zu beauftragen, seinen künftigen Schwiegereltern davon zu

⁷⁵ „Als ob das mein Ziel wäre, die Karriere eines Professors! – Nein, ich will leben, mein Leben leben.“, Brief Albert Schweitzers an Helene Bresslau aus Straßburg vom 26.11.1903, in: Schweitzer, Albert / Bresslau, Helene / Schweitzer Miller, Rhena (Hg.) / Woytt, Gustav (Hg.), *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, München (C.H.Beck), 1992, S. 50-51. „Ich habe nicht mehr den Ehrgeiz, ein großer Gelehrter zu werden, sondern mehr – einfach ein Mensch.“, Schweitzer, Albert / Bresslau, Helene / Schweitzer Miller, Rhena (Hg.) / Woytt, Gustav (Hg.), *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, S. 83. Was seiner späteren Frau gegenüber mehrfach thematisiert wurde, findet sich auch im Briefwechsel mit Professorenkollegen. „Langsam stieg in mir die Sehnsucht auf, schon in den Studentenjahren, einmal für das Evangelium nur mehr schweigend handeln zu dürfen, nicht mehr darüber zu reden und zu schreiben.“, Schweitzer, Albert / Zager, Werner (Hg.) / Gräßer, Erich (Hg.), *Theologischer und philosophischer Briefwechsel. 1900-1965. Werke aus dem Nachlaß*, S. 206.

⁷⁶ Dies gilt gerade auch vom konsequenten Denken, das „zu einer lebendigen, für alle Menschen denknotwendigen Mystik“ führe, Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik*, München (C.H.Beck), 1990, S. 70.

berichten, um so deren Achtung zu gewinnen.⁷⁷ Noch 1962 bekannte Schweitzer. "Mein schönster Briefwechsel war der mit Carmen Silva"⁷⁸; Carmen Silva war der Künstlernamen der schriftstellernden rumänischen Königin Elisabeth. Sie machte nur eine Bedingung für ihre Einladung, Schweitzer möge bei ihr seine Ferien verbringen: Er solle täglich zwei Stunden Orgel für sie spielen.⁷⁹ Wo immer seine Werke übersetzt wurden in die Landessprache, etwa in Jugoslawien oder Ungarn, und er davon in Kenntnis gesetzt wurde, da ging es ihm in seinen Antworten nicht darum, den Empfänger seiner Antwortbriefe spüren zu lassen, dass sie beide aber ein religiöser oder ideologischer Graben trenne, sondern er suchte seine Briefpartner zu gewinnen, mit ihm aus derselben Gesinnung heraus für eine Erneuerung der Kultur – ein in seinem damaligen Wortsinn nicht einfach in den heutigen Sprachgebrauch zu übersetzender Begriff – zu kämpfen, gerade weil für ihn sich spätestens mit dem Ersten Weltkrieg Staaten und Kirchen, die doch dem Christentum hätten verbunden sein sollen, Bankrott gemacht hatten. Sein Neuanfang, war nicht ein Versuch neuer theologischer oder philosophischer Systeme, sondern eine Frage des Lebens, der Lebenserhaltung und der Ehrfurcht vor dem Leben, wobei sich diese Gedanken zu bewähren hatten im handelnden Leben und nicht in der Schlüssigkeit der Begriffe allein. Das wird auch an seinem Umgang mit seinen griechischen Partnern deutlich. Auch hier bildet einerseits die

⁷⁷ Albert Schweitzers Brief an Helene Bresslau aus Günsbach vom 9.8.1911, in: Schweitzer, Albert / Bresslau, Helene / Schweitzer Miller, Rhena (Hg.) / Woytt, Gustav (Hg.), *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, S. 313-314, vgl. zum Brief zudem Helene Bresslaus Brief aus Bad Schwartau vom 4.8.1911, in: Schweitzer, Albert / Bresslau, Helene / Schweitzer Miller, Rhena (Hg.) / Woytt, Gustav (Hg.), *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, S. 311 und 314-315 (Brief Helene Bresslaus an Albert Schweitzer aus Bad Schwartau vom 12.8. 1911). Die Königin von Rumänien war zugleich als Schriftstellerin tätig und hatte bei Clara Schumann Klavierstunden erhalten, während diese sich am Hof der Eltern aufhielt, Schmidt, Hildegard Emilie, *Elisabeth, Königin von Rumänien, Prinzessin zu Wied*, „Carmen Sylva“. *Ihr Beitrag zur rumänischen Musikkultur von 1880 bis 1916 im Kulturaustausch zwischen Rumänien und Westeuropa*. Bonn (Diss.), 1991; Zimmermann, Silvia Irina / Binder-Iijima, Edda (Hg.), *Ich werde noch vieles anbahnen. Carmen Sylva, die Schriftstellerin und erste Königin von Rumänien im Kontext ihrer Zeit*, Schriftenreihe der Forschungsstelle Carmen Sylva – Fürstlich Wiedisches Archiv Band 2, Stuttgart (Ibidem-Verlag), 2015.

⁷⁸ Brief Albert Schweitzers aus Lambarene vom 24.11.1962 an Hans Walter Bähr, Tübingen, in: Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, Heidelberg (Lambert Schneider), 1987, S. 315-316, hier: S. 315.

⁷⁹ Schweitzer, Albert / Bresslau, Helene / Schweitzer Miller, Rhena (Hg.) / Woytt, Gustav (Hg.), *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, S. 392, Anmerkung 24.

Rezeption Schweitzers - wie die griechische Biographie zu ihm von Dr. Tasos Athanasiadis (1913-2006)⁸⁰ - einen gewissen Ausgangspunkt für seine Angebote zu gemeinsamem Handeln angesichts der Herausforderungen, die die Entwicklungen der Welt für ihn darstellten. Andererseits zeigte sich hier stärker noch der Wunsch zu direkter Begegnung, um auszuloten, wie weit vermutete Gemeinsamkeit reichen könnte. Das führte nun zu einander widersprechenden Gesprächsansätzen. Der griechisch-orthodoxe Erzbischof wurde ebenso sein Gesprächspartner wie der griechische Schriftsteller Nikos Kazantzakis (1883-1957), der von orthodoxer und katholischer Kirche aufgrund seiner Werke zu Christus und seiner Kirchenkritik zurückgewiesen wurde.⁸¹ Kazantzakis durchlief philosophisch und politisch einen Wechsel seiner Anschauungen, hatte aber philosophisch sich tiefer auf Nietzsche eingelassen, den Schweitzer meinte hinter sich gelassen zu haben.⁸² Dennoch lernen sich beide kennen und Schweitzer hoffte, dass es möglich werden könne, dass sie sich im Bereich des Humanen würden gemeinsam an die Menschen wenden können.⁸³ Und sichtbar wird da Schweitzers tiefe Verankerung in dem klassischen Theologietreiben mit seinem Erlernen der griechischen Sprache und seiner Bezogenheit auf die griechische Philosophie, die er dem griechisch-orthodoxen Erzbischof in Zentralafrika

⁸⁰ Vgl. Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 345. Tasos Athanasiadis bekam für die 1963 erschienene Biographie zu Albert Schweitzer den National Biography Preis, vgl. https://de.qwe.wiki/wiki/Tasos_Athanasiadis (zuletzt abgerufen am 3.7.2020).

⁸¹ Pius XII setzte „die letzte Versuchung Christi“ 1954 auf den Index, aber auch in Deutschland wurde der Roman für Kinder und Jugendliche verboten, vgl. Jürgen Kniep: „Keine Jugendfreigabe!“. *Filmzensur in Westdeutschland 1949–1990*, Göttingen (Wallstein Verlag), 2010. Zur Rezeption von Kazantzakis in der Theologie vgl. etwa: Dombrowski, Daniel A., *Kazantzakis and God*, Albany (State Univ. of New York Press) 1997; Middleton, Darren J. N., *Novel theology. Nikos Kazantzakis's encounter with Whiteheadian process theism*, Macon (Mercer Univ. Press), 2000; Owens, Lewis, *Creative destruction. Nikos Kazantzakis and the literature of responsibility*, Macon (Mercer Univ. Press), 2003.

⁸² Kazantzakis studierte bei Henri Bergson in Paris Philosophie und promovierte über Friedrich Nietzsche, vgl. Kazantzakis, Nikos, *Friedrich Nietzsche on the Philosophy of right and the State*, New York (State Univ. of New York Press), 2007; Reschika, Richard, *Nikos Kazantzakis als Philosoph – 'Ich hoffe nichts, ich fürchte nichts, ich bin frei'*, in: *Rebellen des Geistes. Sieben Profile*, Neustadt an der Orla (Arnshaugk Verlag), 2014, S. 199–242.

⁸³ Brief Albert Schweitzers an Nikos Kazantzakis vom 29.6.1955, Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 250–251.

gegenüber ins Feld führt, um eine gemeinsame Basis zu schaffen.⁸⁴ Er geht da so weit, Kultur als solches auf die Bemühungen der Griechen zurückzuführen.⁸⁵ Ob er überhaupt um die philosophischen Werke von Kazantzakis wusste, muss offen bleiben. Es ging ihm nicht um eine mögliche Gemeinsamkeit im Philosophischen, sondern um eine gemeinsame Handlung gegenüber der Welt. Ob nun Helene Kazantzakis gegenüber⁸⁶ oder in einem Brief an den griechisch-orthodoxen Erzbischof in Usumbura (Burundi)⁸⁷: stets bedauert er, nicht in Griechenland gewesen zu sein. Umso mehr bedeutet ihm das Erscheinen seiner Werke in Griechenland.⁸⁸ Und es berührte ihn, dass der Erzbischof „eine Reihe von Artikeln“ über ihn und sein Werk schreiben wollte.⁸⁹ Doch der Umstand, dass der Erzbischof ihm ein Metallbild des Hippokrates sandte, macht es wahrscheinlich, dass der Erzbischof dabei nicht das Gespräch von Theologe zu Theologe suchte, sondern in Schweitzer den menschenfreundlichen Arzt verehrte, der mit seiner Tat seine Lehre zu leben suchte.⁹⁰ Das Verständnis, das Kazantzakis von Schweitzer öffentlich bekundete, als er zur Schweitzer-Biographie Jean Pierhals das Vorwort

⁸⁴ Brief Albert Schweitzers vom 20.2.1965 aus Lambarene an den griechisch-orthodoxen Erzbischof von Zentralafrika in Usumbura (Burundi), Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 345.

⁸⁵ Brief Albert Schweitzers vom 25.12.1964 aus Lambarene an Helene Kazantzakis, Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 341.

⁸⁶ „Ich bedauere immer, nicht in Griechenland gewesen zu sein, dem Land der Denker, die die Schöpfer der wahren Kultur gewesen sind. Ich muss mich damit begnügen, für diese Kultur zu kämpfen.“, Brief Albert Schweitzers vom 25.12.1964 aus Lambarene an Helene Kazantzakis, Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 341.

⁸⁷ Brief Albert Schweitzers vom 20.2.1965 aus Lambarene an den griechisch-orthodoxen Erzbischof von Zentralafrika in Usumbura (Burundi), wo er schreibt, dass er gerne einmal nach Griechenland gekommen wäre, Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 345.

⁸⁸ „Dass ist ein großes Ereignis für mich, dass manche meiner Bücher in Griechenland erscheinen.“, Brief Albert Schweitzers vom 20.2.1965 aus Lambarene an den griechisch-orthodoxen Erzbischof von Zentralafrika in Usumbura (Burundi), Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 345.

⁸⁹ Ebd.

⁹⁰ Schweitzer stellte das Bild zunächst auf seinem Schreibtisch auf. Dauerhaft sollte es seinen Platz im Operationssaal der Klinik in Lambarene finden, Brief Albert Schweitzers vom 20.2.1965 aus Lambarene an den griechisch-orthodoxen Erzbischof von Zentralafrika in Usumbura (Burundi), Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 345.

schrrieb, setzte diesen in Verlegenheit, die nicht als gekünstelte Demut zu verstehen ist.⁹¹ Schweitzer meint, sich Kazantzakis gegenüber erklären zu müssen, der in mit Franz von Assisi verglichen hatte. Tatsächlich sei er als Student 1894 mit Franz von Assisi näher bekannt geworden. „Ich war von Kindheit auf demselben Wege und zu demselben Geiste gekommen. Aber ich habe eigentlich nie von ihm und mir zusammen sprechen oder schreiben können. Ich beziehe mich nie auf ihn. Eine Scheu hält mich davon zurück. Er ist ein berühmter Heiliger, ich ein gewöhnlicher Mensch.“⁹² Dennoch scheute er sich später nicht, der franziskanischen Oberin Madre Maria gegenüber sich in einer direkten Linie von Franziskus her zu sehen. Als er seinen Gedanken von der Ehrfurcht vor dem Leben als Grundidee der Ethik erfasste, schien es ihm, dass er da etwas formulierte, „das dem heiligen Franz gehörte“.⁹³ Seine Scheu an dieser Stelle zeigt, wie empfindlich er hier war, wo nicht die handwerkliche Ratio regierte, sondern die fromme Scheu und Verehrung.

4. Gemeinsames Handeln der Einzelnen an den Menschen

Das gemeinsame Handeln suchte Schweitzer keineswegs nur in interkonfessionellem Sinn zu erlangen, wenn er in gemeinschaftlicher Gesinnung mit orthodoxen Partnern um eine gemeinsame Botschaft an die Menschen und die Schöpfung rang. Sie waren aufgrund der politischen Lage der Welt und seines Weges zwischen Europa und Afrika die Ausnahme. Weishi Yuan wird zeigen, wie sich der Gedanke der Ehrfurcht vor dem Leben, gerade bei einer jahrzehntelangen Beschäftigung mit chinesischen Denkern, wenigstens gedanklich von dort her Weggefährten suchte. In der westlichen Welt hingegen eignete sich etwas, was Schweitzer zum „Mythos“ werden ließ und ihm neben vielen Ehrungen auch den Nobelpreis einbrachte. Die vom Bankrott der Kultur und dem Versagen von Staaten, Völkern und Kirchen erschütterten Menschen akzeptierten ihn als Hoffnungsträger, der in einer sich als gefährdet erlebenden Welt begehbbare Wege aufzuzeigen schien. Stets schloss Schweitzer dabei auch die Tiere und die Natur mit ein und wies darauf hin, dass ein verändertes Handeln sich nicht nur auf die Menschen beschränken könne. Nur um der Kürze und Zweckdienlichkeit willen

⁹¹ Pierhal, Jean, *Albert Schweitzer. Das Leben eines guten Menschen*, München (Kindler Verlag), 1955, (englische Fassung: Pierhal, Jean, *Albert Schweitzer. The Story of his Life*, New York (Philosophical Library), 1957).

⁹² Albert Schweitzers Brief an Nikos Kazantzakis vom 29.6.1955, Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 251.

⁹³ Albert Schweitzers Brief an Madre Maria, Eremo Francescan, Campello, Umbien (Italien) aus Lambarene vom 27.7.1950, Schweitzer, Albert, Bähr / Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 200-202.

beschränken sich die folgenden Bemerkungen auf die Menschen. Schweitzer kann jungen Schülern gegenüber ganz elementar äußern, dass Jesus Christus die Menschen brauche. „Ach, er braucht euch alle, damit die Sonne der Liebe Gottes in dieser Welt scheine.“⁹⁴ Dass es in der Philanthropie um die Liebe Gottes zu den Menschen zu gehen habe, war ihm selbstverständlich. Was ihn unter den zeitgenössischen Theologen aber fragwürdig werden ließ, war, dass er den Menschen zum Träger dieser Liebe Gottes machte. Jugendlichen macht er daraus eine Handlungsforderung: „Möge jeder von Ihnen erkennen, in welchem Helfen ihn Jesus hier braucht, und auch das Unscheinbare in Freudigkeit tun.“⁹⁵ Sein Werk verstand er als Versuch, die Gedanken Jesu im Geiste seiner Zeit zu denken. „Wir alle müssen Jesu dienen und durch ihn, durch die Liebe, mit Gott in Gemeinschaft kommen.“⁹⁶ Gottes Liebe zeigt sich trotz aller Unnahbarkeit in unseren menschlichen Versuchen, Liebe zu leben. Dem für die Protestanten zentralen Predigen empfand er selbst, als Prediger, Unbehagen gegenüber. Er hatte Angst, Dinge zu sagen, die nicht vertieft genug waren, die er nicht gelebt habe.⁹⁷ Paulus verdankte er sein Einstimmen in die „Mystik von dem Sein in Christo“.⁹⁸ So wird das Leben in der Liebe ein Reifen des Menschen in seiner Zusammengehörigkeit mit Christus.

5. Begründung der Ehrfurcht vor dem Leben

Seitdem Albert Schweitzer den Begriff der *Ehrfurcht vor dem Leben* 1909 zum ersten Mal in einer seiner Straßburger Predigten erwähnt hatte, beschäftigte er sich weiter mit dieser Lehre, die nach seiner Auffassung eine welt- und lebensbehaltende Ethik ist. Diese Ethik fußt auf eigenem Erleben, dem das Hindurchgehen durch den Rationalismus vorgeschaltet bleibt.

Das Leben sei „der letzte Gegenstand allen Wissens“⁹⁹. Es ging ihm um eine universale Begründung für ein Leben in Verantwortung¹⁰⁰. Als jemand, der vom

⁹⁴ Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 140.

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, 139.

⁹⁷ Schweitzer, Albert / Bresslau, Helene / Schweitzer Miller, Rhena (Hg.) / Woytt, Gustav (Hg.), *Die Jahre vor Lambarene. Briefe 1902-1912*, S. 197.

⁹⁸ Schweitzer, Albert / Luz, Ulrich (Hg.) / Zürcher, Johann (Hg.), *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze. Werke aus dem Nachlaß*, München (C.H.Beck), 2003, S. 373f.

⁹⁹ Schweitzer, Albert, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie. Erster Teil*, München (C.H.Beck), 1923, S. 56.

Rationalismus des 18. Jahrhunderts herkam, überrascht Schweitzers These, dass das Wesen allen Lebens nicht durch Vernunft, sondern durch das Erleben erfasst wird. Der Willen zum Leben des Einzelnen sei die elementare Kraft, die schließlich zur Mystik führe¹⁰¹.

Der Wille zum Leben liegt seiner Ethik, der *Ehrfurcht vor dem Leben*, also voraus und bedeutet auf der Ebene des Individuellen, dass dieser Wille die Kraft ist, die leben lässt. Im kosmischen Ganzen führt der Wille zum Leben als dem Urgrund allen Seins, zum Verlangen, den Einzelnen so zu verstehen, dass der Mensch mit allen anderen Lebewesen unmittelbar verbunden ist. Der Mensch wird so erlebend in ein Verhältnis zur Welt gebracht. Anstatt von außen erlebt er sein eigenes und ihm beegnendes Leben von innen. Anstelle theoretischer Analytik wird das Leben auf mystische Weise begriffen. Es wird nicht rational erkannt, sondern intuitiv erlebt.

Das führt zu einem der zentralen Sätze der Ethik Schweitzers „*Ich bin Leben, das leben will, inmitten von Leben, das leben will.*“¹⁰² So erläutert er die Verbundenheit von Menschen und Natur und die Universalität seines Ansatzes. Im äußeren Sein der Natur offenbart sich der Wille zum Leben als Schöpferwille oder Urkraft, die sich in allen Lebewesen widerspiegeln als der unendliche Willen zum Leben. Dieser Wille zum Leben wird im inneren Sein des einzelnen Menschen transformiert zum Willen der Liebe¹⁰³.

¹⁰⁰ Kurz bevor Schweitzer im September 1965 verstarb, hat er seine lebenslange Suche nach dem Sinn des Lebens in einem Interview mit dem amerikanischen Journalisten Roland Gammon geäußert. Der volle Text wurde in der Zeitung *Midland (Michigan) Daily News* am 7.9.1965 veröffentlicht.

¹⁰¹ „Die Fortschritte des Wissens haben eine unmittelbare geistige Bedeutung, wenn sie im Denken verarbeitet werden. Immer mehr lassen sie uns erkennen, daß alles, was ist, Kraft, das heißt Wille zum Leben ist, immer weiter ziehen sie uns den Kreis des Willens zum Leben, den wir in Analogie mit dem unsrigen erfassen können.“, Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil*, München (C.H.Beck), 1923, S. 264. Auf der einen Seite möchte Schweitzer den Rationalismus verteidigen. Auf der anderen Seite glaubt er, dass sich alles rationale Denken endlich in die Mystik wandeln werde. „Das letzte Wissen, in dem der Mensch das eigene Sein in dem universellen Sein begreift, ist, sagt man, mystischer Art.“, Schweitzer, Albert, *Verfall und Wiederaufbau der Kultur. Kulturphilosophie. Erster Teil*, S. 56.

¹⁰² Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil*, S. 239.

¹⁰³ „In der Welt offenbart sich uns der unendliche Wille zum Leben als Schöpferwille, der voll dunkler und schmerzlicher Rätsel für uns ist, in uns als Wille der Liebe, der durch uns die Selbstentzweiung des Willens zum Leben aufheben will.“, Schweitzer, Albert, *Aus meinem Leben und Denken*, Leipzig (Felix Meiner Verlag), 1931, S. 204.

Nun hat der Mensch eine ethische Direktive¹⁰⁴ in sich. Er befindet sich mit allen auch von dem Willen zum Leben beseelten Lebewesen in der Welt und ist allen Formen des Lebens verbunden. „Das höchste Wissen ist es so, zu wissen, daß ich dem Willen zum Leben treu sein muß.“¹⁰⁵ Die Treue zum Lebenswillen führt in ihrer ethischen Anwendung im Umgang mit anderen dazu, deren Leben entweder zu befördern oder es einzuschränken. Dem trägt er Rechnung mit der elementaren ethischen Definition, dass es gut sei, das Leben zu bewahren und zu fördern, böse aber, es zu vernichten oder zu hemmen.¹⁰⁶

6. Ehrfurcht vor dem Leben: eine religiös-ethische Mystik

So schritt er vom rationalen Denken zur Mystik weiter, die er theologisch fasst als „Mystik von dem Sein in Christo“¹⁰⁷ und führt er schließlich in seinem letzten größeren theologischen Werk zur Mystik des Apostels Paulus (1930), in dem er das Einssein fasst als das Sterben und das Auferstehen mit Christus, des ethisch handelnden Menschen. „Das Christentum ist also Christumystik, das heißt gedanklich begriffene und im Erleben verwirklichte Zusammengehörigkeit mit Christo als unserem Herrn.“¹⁰⁸

Die „Mystik der *Ehrfurcht vor dem Leben*“¹⁰⁹ erweist sich dabei auch außerhalb dieses exegetischen Bezuges bei Schweitzer als eine höhere Form der Lebensbejahung, weil er sie zudem als ein Einswerden mit allen anderen vom Willen zum Leben hervorgebrachten Lebewesen verstehen kann. Liebe ist dabei Kern ihres Willens. Selbstvervollkommnung und Hingabe kennzeichnen den menschlichen Willen¹¹⁰. Das mystische Einssein mit dem Urgrund des Seins zeigt sich als Wille der Liebe und erfordert Selbstvervollkommnung. In der liebenden

¹⁰⁴ Ebd.

¹⁰⁵ Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil*, S. 210.

¹⁰⁶ „Gut ist, Leben erhalten und Leben fördern, böse ist, Leben vernichten und Leben hemmen.“, Schweitzer, Albert / Luz, Ulrich (Hg.) / Zürcher, Johann (Hg.), *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze. Werke aus dem Nachlaß*, S. 143.

¹⁰⁷ „Paulus hat die Tatsache, dass die messianische Welt mit dem Tode und der Auferstehung Jesu eigentlich schon angebrochen ist, in die Mystik von dem Sein in Christo gesteigert.“, Schweitzer, Albert / Luz, Ulrich (Hg.) / Zürcher, Johann (Hg.), *Vorträge, Vorlesungen, Aufsätze. Werke aus dem Nachlaß*, S. 373.

¹⁰⁸ Schweitzer, Albert, *Die Mystik des Apostels Paulus*, S. 367.

¹⁰⁹ „Hoffentlich bringe ich bis dahin die ‚Mystik der Ehrfurcht vor dem Leben‘ im Rohbau fertig“, Albert Schweitzer in seinem Brief an Martin Buber am 3.12.1932, Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, S. 123.

¹¹⁰ Schweitzer, Albert, *Kultur und Ethik. Kulturphilosophie. Zweiter Teil*, S. 225-236.

und helfenden Hingabe wächst die Selbstvervollkommnung und schließt das Einswerden mit dem universellen Willen zum Leben eschatologisch ab.

Schweitzers Ethik fußt auf seiner Theologie, etwa seiner *konsequenten Eschatologie* und seinem Reich-Gottes-Verständnis. In *Christentum und die Weltreligionen* (1923) betont Schweitzer, dass sich Gott im Menschen als ethischer Wille zur Liebe erweist. Gott wird als Wille zur Liebe erfahren und Gotteserfahrung durch die Nachfolge in der Liebe ermöglicht. Dabei korrespondiert das Erleben des Urgrundes allen Seins bzw. des universellen Willens zum Leben in seinen philosophischen Werken mit dem mystischen Erleben der Einheit mit Gott in seinen theologischen Werken.

7. Ehrfurcht vor dem Leben und das chinesische Denken

Über 25 Jahren¹¹¹ hat sich Schweitzer mit seiner China-Forschung beschäftigt, die sich parallel zu seinem Lebenswerk *Kulturphilosophie* erstreckte. Zuerst sollten die Texte über die chinesische Philosophie einen wesentlichen Teil des dritten Bandes der *Kulturphilosophie* bilden. Nach der langjährigen Bearbeitung versuchte Schweitzer, die Texte in einer Monographie darzustellen. Bei seiner Beschäftigung mit den chinesischen Denkern ging es ihm darum, zu schauen, ob auch bei ihnen ein Äquivalent zur Ehrfurcht vor dem Leben schon aufzufinden sei.¹¹²

Bei der chinesischen Philosophie in Gestalt der Schulen des Taoismus und des Konfuzianismus handelt es sich um eine religiöse Naturphilosophie. Diese Naturphilosophie ist in der Taolehre verwurzelt und der Kernbegriff „Tao“ wird von den Europäern meistens als der Urgrund des Seins wiedergegeben. Schweitzer versteht die Taolehre als eine welt- und lebensbejahende Naturphilosophie, die den Menschen konstant auffordert, ethisch zu werden, wobei der Taoismus meistens das mystische Einswerden mit der Urkraft Tao, die schon einige ethische Charaktereigenschaften besitzt, betone und der Konfuzianismus eine ethische

¹¹¹ Während seines ersten Aufenthalts in Afrika zwischen 1913 und 1917 hat Schweitzer schon angefangen, die umfangreiche Literatur über die chinesische Philosophie zu lesen. Im Jahre 1917 hat er den ersten Absatz über das chinesische Denken aufgeschrieben. Sein Verfassen der Geschichte des chinesischen Denkens endete 1940.

¹¹² „Dementsprechend stehen auch die meisten Manuskripte zur *Geschichte des Denkens der Menschheit* unter dem Obertitel *Ehrfurcht vor dem Leben*, auch die vorliegenden Texte von 1937 und 1939/40 (über das chinesische Denken).“, Schweitzer, Albert / Kaempf, Bernard (Hg.) / Zürcher, Johann (Hg.), *Geschichte des chinesischen Denkens. Werke aus dem Nachlaß*, München (C.H.Beck), 2002, S. 17.

Bildung des einzelnen Menschen hervorhebe.¹¹³ Der Begriff 天人合一, das Einssein mit dem Himmel, wird von Taoismus und Konfuzianismus geteilt, aber unterschiedlich interpretiert. Beim Taoismus steht der Himmel sowohl für den Himmel in der Natur als auch für das Einswerden mit dem Himmel, dass nur durch ein innerlich-geistiges Begreifen des Tao möglich ist.

Dem Taoismus war bereits in vorchristlicher Zeit bewusst, dass ein Gebot einer Ethik im Blick auf alles Lebendige nötig war. Schweitzer übernimmt den Hinweis, dass der Konfuzianismus den Himmel als Ursprung alles Sittlichen auffasse. Menschenliebe und das Bewusstsein von Pflicht seien schon in der Natur des Menschen gegeben. Durch die ethische Bildung würden die Menschenliebe und das Bewusstsein von Pflicht als etwas Selbstverständliches im Menschen erlebt. Der taoistischen Ethik alles Lebendigen stelle der Konfuzianismus die Menschenliebe als eine universelle Liebe an allen Lebendigen an die Seite. Der ethischen Lehre von *Kan-Ying-Pien*¹¹⁴ zur Zeit der Song-Dynastie (960-1276), die dies in hervorragender Weise ihm zu belegen schien, billigt Schweitzer zu, entsprechende ethische und mystische Denkweisen zu beinhalten, die er auch im Kontext westlicher Theologie und Philosophie entwickelt hatte.

Im dritten Band seiner *Kulturphilosophie* ging es Schweitzer auch darum, zu zeigen, in wieweit seine Erkenntnis bereits in anderen Weltreligionen bedacht worden war. Die indische und die chinesische Religion zogen seine Aufmerksamkeit auf sich. Verglichen mit dem indischen Denken, das von einer negierenden Welt- und Lebensanschauung bestimmt sei, bliebe die optimistische chinesische Naturphilosophie näher an der Ehrfurcht vor dem Leben. Durch die Auseinandersetzung mit dem chinesischen Denken fand Schweitzer also eine seine ethische Mystik überzeugend unterstützende Denkweise, die das Universale seines Ansatzes zu stützen schien.

¹¹³ „Weil die Lehre von Tao eine optimistische Weltanschauung bedeutet, ist die chinesische Ethik Kulturethik in reiner Gestalt. Durch sittliches Kung-tse legt den Hauptnachdruck auf das sittliche Handeln, Lao-tse auf das sittliche Sein an sich.“, Schweitzer, Albert / Körtnner, Ulrich (Hg.) / Zürcher, Johann (Hg.), *Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Werke aus dem Nachlaß*, München (C.H.Beck), 2001, S. 37.

¹¹⁴ Schweitzer, Albert / Körtnner, Ulrich (Hg.) / Zürcher, Johann (Hg.), *Kultur und Ethik in den Weltreligionen. Werke aus dem Nachlaß*, S. 182-188. Die Schrift *Kan-Ying-Pien* (感應篇) ist die kurze Form von *Tai-Shang-Gan-Ying-Pian* (太上感應篇) (Abhandlung über Tat und Vergeltung).

8. Schluss

Wie nun gehören Schweitzers Gedankengänge zur Philanthropie? Schweitzer ging davon aus, dass von Geburt an etwas vom Wesen Gottes auch im Menschen liege und es göttliche Mahnung sei, „daß wir unser göttliches Wesen“ bewahren sollen „in einem heiligen Wandel, daß es wachse und uns durchdringe, bis Gott uns zur Verklärung in der Vollendung führt“. ¹¹⁵ Das liest sich für protestantische Theologen so, als spräche hier ein orthodoxer Theologe. Die Kritik Barths an Schweitzer wird verständlich, wenn Schweitzers Ansatz so sehr seinen Sitz im tätigen und handelnden Leben findet. Er glaubte, dass seine Zeit Selbsterfahrung und Religion notwendig auf der Ebene des Handelns zu verankern habe. Ob aber das, was hier so nah beieinander zu liegen scheint auch tatsächlich Perspektiven eröffnet? Schweitzers Offenheit für das Denken, etwa der chinesischen Denker, zielte nicht auf eine mögliche Konversion oder Mission, sondern darauf, auch in völlig anderen Kontexten auf jenen universalen Gedanken zu stoßen, den er mit seiner Lehre, der „Ehrfurcht vor dem Leben“, gefunden hatte. Was ist daraus für die Philanthropie zu folgern? Die Liebe Gottes zu den Menschen wird bei ihm auch erfahren in der Liebe die Menschen, erfüllt von dieser mystischen Ethik, anderen Menschen und Lebewesen erweisen. Der Mensch stimmt ein in etwas, was schon da ist und in ihm angelegt erscheint. Der Schlüsselbegriff „Ehrfurcht“ wird von ihm nicht in dem Sinn verwendet, wie er etwa gebräuchlich ist im Verhalten gegenüber bewundernswerten Menschen oder Heiligen, vielmehr wird Ehrfurcht eine Grundhaltung des Menschen, die von sich her bereits den Anderen in Schutz nimmt und sich seiner in einer nicht übergriffigen Weise annimmt. Wer Schweitzers ethischen Ansatz heute zur Geltung bringen will, der wird bei dieser Haltung behaftet und in diesem Sinn ist diese Ethik auch eingegangen in die Verfassungen einiger Bundesländer im Osten Deutschlands. Zugleich aber hat diese Haltung ein Konkretum, an dem sie sich handelnd bewährt: Leben. Dies zu fördern und zu schützen, dabei alles Leben im Blick habend, wird zum Bewährungsfeld der Selbstvervollkommenung am Anderen. Vielleicht genügt hier für den Anfang die Feststellung, dass Schweitzers Mystik, der *Ehrfurcht vor dem Leben*, erstaunliche Nähen zu Lehren orthodoxer Philanthropie enthält. Unser Beitrag holt so ein Stück weit das Gespräch nach, das Schweitzer mit den orthodoxen Theologen Rumäniens nicht hat führen können. Angesichts der weltweiten Wirkung Schweitzers bis auf den heutigen Tag, kann es ermutigend sein, sich so in eine Gemeinschaft von Handelnden wiederzufinden, die eines Geistes sind. Für die Kirchen hieß das bei Schweitzer: „Was sie einigen soll, ist das Streben, den Geist Christi zu haben. Wenn dieses Streben sie leitet und

¹¹⁵ Schweitzer, Albert, *Gespräche über das Neue Testament*, Beck'sche Reihe 1071, 2. Auflage, München (C.H.Beck), 1994, S. 52.

anspornt, sind sie geistig geeint, was für sie und die Welt viel mehr bedeutet, als eine Vereinigung auf Grund von Vereinbarungen, die immer Flickwerk bleiben wird.“¹¹⁶ In jedem Fall bleibt sein Leben als Arzt in Afrika, für Umwelt, Frieden und gegen Kulturzerfall Ansporn für uns heute. Wir möchten uns mit diesem Beitrag aber nicht anmaßen, zugleich die orthodoxe Reaktion einzuholen. Für Protestanten bleiben es noch heute überraschende theologische Aussagen, die Schweitzer hier trifft, die einzig sind in seiner Zeit innerhalb der deutschen Theologie. Schweitzer hätte es als Angebot zur Gemeinsamkeit genügt – jenseits dogmatischer Verschiedenheit – , wenn in den Zielen des Handelns Gemeinsamkeit bestünde. Orthodox-philanthropische Ansätze werden demgegenüber betonen, dass es ihnen um die aus der Erlösung hervorgehenden Konsequenzen für den Menschen geht. Der Mensch erfahre „seine Neugeburt und Vergöttlichung“, erhalte erneut die Chance zur Gottesgemeinschaft und führe durch die Liebe Gottes zur gott-menschlichen Gemeinschaft.¹¹⁷ Schweitzer scheint radikaler vom Menschen her zu argumentieren, findet von dort aber den Horizont jenseits des Menschen und der in Christus inkarnierten Liebe. Unsere abschließende These: Das hier jetzt angedeutete Gespräch zwischen dem Ansatz Schweitzers und orthodoxer Theologie im Interesse des Heils für Menschen, Natur und Welt kann Leben schaffend und handlungsmotivierend wirken. Zumindest die oft ganz untheologische internationale Darstellungsweise (oft nur Beschreibungen seines Lebens mit fast hagiographischen Tendenzen) zu Schweitzers Lebenswerk im Dienst der Nächstenliebe zeigt, welche Kraft von solch einem Ansatz über ein Jahrhundert hin ausgehen und zu Engagement für den Menschen führen kann.

¹¹⁶ Schweitzer, Albert / Bähr, Hans Walter (Hg.), *Leben, Werk und Denken. Mitgeteilt in seinen Briefen*, 260.

¹¹⁷ Etwa Kallis, Anastasios, *Philanthropie*, in: *Orthodoxie. Was ist das?*, Orthodoxe Perspektiven 1, 2. Auflage, Mainz (Matthias-Grünwald-Verlag), 1982, S. 54-57, hier: S. 56-57.

Personnalités de la Grande Union: l'Archiprêtre orthodoxe de Alba Iulia, Ioan Teculescu (1865-1932)

Răzvan Mihai Neagu¹¹⁸

Abstract:

The purpose of this study is to present the main coordinates of the life and activity of a great personality of Romanian Orthodoxy, Ioan Teculescu. Trained as an intellectual at the Orthodox Gymnasium in Brasov and the Andreian Seminary in Sibiu, Teculescu became archpriest of Alba Iulia, quality in which he distinguished himself as one of the main organizers of the Great Union from December 1, 1918. He was a priest dedicated to his vocation, building, renovating and consecrating numerous churches. Teculescu supported the Romanian school in Transylvania and was one of the voices of the Romanian national movement. In the interwar period he became bishop, after he became a monk, pastoring the Army bishopric and later the diocese of Cetatea Albă-Ismail in Bessarabia. Due to the pastoral office he held, he participated in numerous public events with great national impact and was a close relative of the Romanian royal family.

Keywords:

Great Union, archpriest, Alba Iulia, national movement, bishop,

Origines, formation et activité d'avant-guerre. La plus importante personnalité cléricale orthodoxe du comitat d'Also-Fehér qui ait contribué et participé à la Grande Union, a été l'archiprêtre de Alba Iulia, Ioan Teculescu (1865-1932), le futut évêque, Iustinian. Il va devenir une figure représentative de l'Orthodoxie Roumaine et pendant la période d'entre les deux guerres, il a été évêque de l'Armée et évêque de Cetatea Albă-Ismail. Il est né le 1-er novembre en 1865, à Covasna (Le District des Szeklers Orbai, ultérieurement le Comitat de Háromszék), dans une famille nombreuse (les parents Matei et Paraschiva) de dix

¹¹⁸ Răzvan Mihai Neagu (n. 1983), docteur en istorie, profeseur au Collège Technique Turda; email: neagumihai20@yahoo.com

enfants. Il a entamé ses études dans la localité natale et les études préuniversitaires il va les achever en 1885 au Gymnase Orthodoxe de Braşov¹¹⁹. Ioan Teculescu a choisi de dire la messe à l'église et entre 1885 et 1888, il a étudié la théologie au Séminaire Andreian de Sibiu¹²⁰. Pendant ses études au Séminaire il a été membre de la Société de lecture „Andrei Şaguna”, laquelle réunissait les jeunes théologiens de Sibiu. Pendant l'année scolaire 1887-1888, Ioan Teculescu a été élu dans la fonction de vice-président (président actif entre les théologiens) de cette association estudiantine¹²¹. A la même époque de sa vie estudiantine, le futur prélat a fait publier plusieurs poèmes dans la revue „Musa” de Sibiu¹²². A la longue, il sera très attaché au Séminaire Andreian, institution d'enseignement, qui l'a formé en tant que prêtre et intellectuel.

Bien qu'il fût proposé pour une bourse d'études à l'étranger, étant appuyé par le archimandrite Gherasim, le jeune Ioan Teculescu a été obligé de renoncer à cette opportunité à cause de la précarité de la situation financière de ses parents¹²³. Il a surmonté cet échec, en poursuivant sa vie et son activité, laquelle, au début, était étroitement liée à Transylvanie.

Le début de la carrière de Ioan Teculescu a eu lieu à Râşnov, où il a été nommé, initialement, comme instituteur à l'école confessionnelle orthodoxe de cette localité, le 25 octobre 1888¹²⁴.

En 1891, Ioan Teculescu épouse Eliza Comănescu, la fille du prêtre Iosif Comănescu de Codlea, avec laquelle il aura sept enfants: Septimia, Dorina, Horea, Ionel, Bujor, Draga şi Olga¹²⁵. Suite à ce mariage, on lui donnera la prêtrise de la paroisse de Râşnov, incluse dans le district de l'archiprêtre de Bran, où il travaillera pendant une décennie (1891-1901), à la démarcation des siècles XIX-ième et XX-ième.

¹¹⁹ Andrei Bârseanu, *Istoria şcoalelor centrale române greco-orientale din Braşov*, Tipografia Ciurcu & comp., Braşov, 1902, p. 569.

¹²⁰ Eusebiu Roşca *Monografia Institutului Seminarial Teologic-Pedagogic „Andreian” al Arhidiecezei Gr. Or Române din Transilvania*, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, Sibiu, 1911, p. 158.

¹²¹ Mircea Păcurariu, *230 de ani de învăţământ teologic la Sibiu 1786-2016*, Editura Andreiana, Sibiu, 2016, p. 477.

¹²² *Ibidem*, p. 284.

¹²³ Luminiţa Cornea, Constantin Catrina, Ioan Lăcătuşu, *Teculeştii din neam în neam*, Editura Angustia, Sfântu Gheorghe, 2008, p. 19

¹²⁴ *Ibidem*, p. 21.

¹²⁵ *Ibidem*, p. 21-22.

Le premier moment très important dans sa prodigieuse carrière a eu lieu en 1901, quand il est devenu archiprêtre de Alba Iulia, dignité ecclésiastique qu'il avait lors de la Grande Union. Le moment où il fut archiprêtre, au début du XX-ième siècle, est très important dans l'histoire de l'Orthodoxie de Transylvanie car c'est alors qu'on a nommé à la direction des districts archiprêtres un grand nombre de personnalités remarquables lesquelles se sont distinguées tant sur le territoire national et aussi bien dans le domaine ecclésiastique, en revigorant la vie de cette communauté dans la foi. Nous allons illustrer cette assertion avec les exemples suivants: en 1901, l'archiprêtre de Turda sera Iovian Mureșan (il avait transféré la siège de l'archiprêtre respective de Viișoara à Turda)¹²⁶, toujours en 1901, Ioan Stroia (futur évêque de l'Armée entre les deux guerres) est élu l'archiprêtre de Săliște et en 1902, Ștefan Rusu sera archiprêtre de Târgu-Mureș et lui aussi allait ranimer la vie de la communauté orthodoxe de là-bas¹²⁷.

Revenant à Ioan Teculescu, il a été élu dans le synode électoral du district Alba Iulia, dirigé par le commissaire consistorial, Ioan Papiu, du 23 octobre 1901. Les deux candidates ont été le curé de Râșnov (il a eu 48 voix) et le curé de Lancrăm, Avram Păcurariu (8 voix)¹²⁸. Ioan Teculescu a été nommé le 3 décembre 1901. L'ordination a eu lieu le 10 décembre 1901¹²⁹ et l'installation le 23 décembre 1901¹³⁰. La ville de Alba Iulia, dont l'archiprêtre fut Ioan Teculescu, était un centre urbain provincial du comitat d'Also-Fehér (qui avait le siège à Aiud). La communauté roumaine de Alba Iulia n'avait pas à cette époque une puissance particulière, c'est pourquoi l'activité de Ioan Teculescu allait couvrir ce palier aussi, dans le sens qu'il a été animateur, fait prouvé par les actions auxquelles il avait participé et qu'il a initiées à la fois. D'autre part, il était à la direction d'un district archipresbytérien important lequel comprenait 40 paroisses¹³¹.

Il a eu cure de près de ses prêtres subordonnés et surtout il a mis en place un véritable projet de construction et de réparation des églises sous juridiction, étant

¹²⁶ Sur Iovian Mureșan voir, Răzvan Mihai Neagu, *Preoții Marii Uniri*. Vol. 1 *Preoți din comitatele Turda-Arieș, Târnava Mare și Târnava Mică la Marea Unire*, Editura Școala Ardeleană, Cluj-Napoca, 2019, p. 54-56

¹²⁷ Sur Ștefan Rusu voir, Răzvan Mihai Neagu, „Personalități ale Marii Uniri. Protopopul Târgu-Mureșului, Ștefan Rusu, figură importantă a Ortodoxiei din Transilvania”, în *Tabor*, 8 (2019), p. 65-72.

¹²⁸ *Telegraful Român*, nr. 119, Sibiu, 25 octombrie (7 noiembrie) 1901, anul XLIX, p. 485.

¹²⁹ *Telegraful Român*, nr. 138, Sibiu, 11/24 decembrie 1901, anul XLIX, p. 561.

¹³⁰ Aurel Pentelescu, Ionuț-Constantin Petcu, *Episcopii Armatei Române. Biografii. Documente (1921-1948)*, Editura Militară, București, 2016, p. 52.

¹³¹ *Calendarul pe anul comun dela Christos 1903*, anul al cincideci și doilea, Sibiu, Editura și tiparul tipografiei arhidiececane, p. 50-52.

extrêmement actif de ce côté-là. Le 30 mars 1902, l'archiprêtre avait installé dans la dignité de prêtre paroissien à Totoi, Ioan Bogdan¹³². En tant que mandataire du métropolite Ioan Mețianu de Sibiu, Ioan Teculescu a célébré de nombreuses consécration d'églises. On remarque son activité en 1903. Le 22 février 1903, il a célébré les travaux de rénovation de l'église de Geoagiu de Sus (aujourd'hui dans la commune Stremț, département Alba)¹³³, et le 24 juin 1903 a béni l'église du Tecșești (aujourd'hui dans la commune Întregalde, département Alba)¹³⁴.

Tenace et infatigable dans son activité, l'archiprêtre Teculescu a poursuivi son programme édilitaire et le 30 août 1903, il a consacré les travaux de rénovation de la nouvelle tour de l'église de Pâclișa (aujourd'hui fait partie du municipe Alba Iulia)¹³⁵.

A part l'église, un rôle primordial dans la pensée et l'action de Ioan Teculescu a joué l'école roumaine, un fait constant tout le long de sa vie. Le 1-er novembre 1903, il a béni l'école confessionnelle orthodoxe de Țelna (aujourd'hui dans la commune Ighiu, département Alba)¹³⁶. Une autre église bénie par l'archiprêtre Teculescu est celle de Stremț (aujourd'hui dans la commune dans le département Alba), le 21 novembre 1903¹³⁷. Dans la ville minière Zlatna, l'archiprêtre de Alba Iulia a consacré la nouvelle peinture de l'église orthodoxe, le 26 octobre 1904¹³⁸.

Ioan Teculescu a participé à un grand événement de L'Orthodoxie de Transylvanie, la consécration de la Cathédrale Métropolitaine „La Sainte Trinité” de Sibiu (le 13 mai 1906) honorée avec la présence du métropolite Ioan Mețianu, de l'évêque d'Arad, Ioan Ignatie Papp et de beaucoup d'autres clercs dont nous allons nommer les archimandrites Ilarion Pușcariu, Vasile Mangra (futur métropolite) et Augustin Hamsea, le vicaire général Eusebiu Roșca, les assesseurs consistoriaux Nicolae Ivan (futur évêque de Cluj), Elie Miron Cristea (futur patriarche), Matei Voileanu, les archiprêtres Galaction Șagău (de Reghin), Ioan Stroia (de Sibiu), Romul Furdui (de Câmpeni) et Sergiu Medean (de Sebeș)¹³⁹. Peu de temps après ce moment important, le 24 juin 1906, à Alba Iulia, on a célèbre 40

¹³² *Telegraful Român*, nr. 37, Sibiu, 2/15 aprilie 1902, anul L, p. 148.

¹³³ *Telegraful Român*, nr. 22, Sibiu, 25 februarie (10 martie) 1903, anul LI, p. 90.

¹³⁴ *Telegraful Român*, nr. 74, Sibiu, 5/18 iulie 1903, anul LI, p. 306.

¹³⁵ *Telegraful Român*, nr. 98, Sibiu, 4/17 septembrie 1903, anul LI, p. 402; *Tribuna Poporului*, anul VII, Arad, 8/21noiembrie 1903, nr. 205, p. 3.

¹³⁶ *Telegraful Român*, nr. 129, Sibiu, 25 noiembrie (8 decembrie) 1903, anul LI, p. 527.

¹³⁷ *Telegraful Român*, nr. 134, Sibiu, 6/19 decembrie 1903, anul LI, p. 547.

¹³⁸ *Tribuna*, anul VIII, Arad, 3/16 noiembrie 1904, nr. 208, p. 5.

¹³⁹ *Biserica și Școala*, anul XXX, Aerad, 7/20 mai 1906, nr. 19, p. 1; *Tribuna*, anul X, Arad, 6/19 mai 1906, nr. 86, p. 3.

ans depuis la bataille de Custoza (24 juin 1866, quand l'Empire Autrichien avait vaincu l'Italie) et on a béni un monument commémoratif dans la cité par l'évêque romano-catholique de Transylvanie, Majláth Gusztáv Károly, et au banquet donné à cette occasion, qui a eu lieu dans la Casina Militaire (future Salle de L'Union), a été invité et y a participé, entre autres, l'archiprêtre orthodoxe Ioan Teculescu, lequel a tenu un discours en roumain¹⁴⁰. Dans 12 ans, dans la même salle, Ioan Teculescu allait mettre sa signature sur l'acte de la Grande Union.

L'éminent et énergique archiprêtre s'est distingué aussi par sa riche activité philanthropique, faisant donations le long du temps en argent pour diverses causes. En 1905, il a contribué avec deux couronnes au Musée historique et ethnographique de la société ASTRA¹⁴¹. En 1907, a donné dix couronnes pour l'école de Sărăcsău¹⁴² et la même année a fait une donation toujours de dix couronnes pour le Gymnase Inférieur de Brad, à l'occasion d'un concert organisé pour cette institution d'enseignement par l'Association des artisans et des économes de Alba Iulia (le 6 mai 1907)¹⁴³.

Un événement important pour la cohésion de la société roumaine de Alba Iulia a eu lieu le 7 avril 1908, quand, aux côtés du curé de la paroisse de Maieri, Florian Rusan, l'archiprêtre Ioan Teculescu a béni l'étendard de l'Association Seconde de funérailles Deva, filiale Alba Iulia, avec la participation d'un grand nombre de personnes, parmi lesquelles Igant Borza, la caissier de l'association (père du futur renommé savant botaniste, Alexandru Borza)¹⁴⁴.

Une préoccupation récurrente de l'activité de Ioan Teculescu a été l'école roumaine, grièvement défavorisée par la législation éducationnelle promue par le comte Apponyi Albert. L'archiprêtre s'est donné la peine pour sauver les écoles confessionnelles. Un exemple dans ce sens est celui du village Bucerdea Vinoasă, où le 25 mars 1908, Teculescu est venu pour essayer de convaincre les habitants à payer le salaire de l'instituteur afin que l'école confessionnelle orthodoxe ne devienne pas une école d'Etat. Dans le comité paroissial et ensuite dans le synode paroissial, Teculescu a convaincu la communauté roumaine de soutenir l'école et l'instituteur. Il est intéressant que les représentants de la communauté gréco-catholique y ont participé, eux aussi, et ils avaient promis de soutenir l'école roumaine de là-bas¹⁴⁵.

¹⁴⁰ *Libertatea*, anul V, Orăștie, 22 iulie (4 august) 1906, nr. 31, p. 3.

¹⁴¹ *Gazeta Transilvaniei*, anul LXVIII, nr. 286, Brașov, 30 decembrie 1905, p. 3.

¹⁴² *Libertatea*, anul VI, Orăștie, 3/16 februarie 1907, nr. 7, p. 2.

¹⁴³ *Libertatea*, anul VI, Orăștie, 5/18 mai 1907, nr. 20, p. 3.

¹⁴⁴ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 102, anul LXXI, Brașov, 9 (22) mai 1908, p. 6.

¹⁴⁵ *Libertatea*, anul VII, Orăștie, 22 martie/4 aprilie 1908, nr. 14, p. 4-5.

Ioan Teculescu, comme on l'avait déjà mentionné, a fait promouvoir des relations d'amitié et de collaboration avec toutes les communautés ethniques et religieuses de Alba Iulia, étant un membre respecté de la communauté roumaine. Un autre fait à l'appui de ce assertion, est sa présence dans le comité d'organisation d'un bal masqué organisé par la communauté mosaïque de Alba Iulia, le 8 mars 1909, à l'occasion de la fête juive Purim, afin de collecter des fonds pour aider les familles pauvres¹⁴⁶.

Animateur de la vie roumaine de Alba Iulia, Ioan Teculescu s'est fait remarqué dans diverses circonstances. Entre 19 et 20 septembre 1909, il a été le principal organisateur de l'assemblée générale de la Société de théâtre laquelle a eu lieu à Alba Iulia et à laquelle avaient participé des personnalités telles que: Ioan Miha (président), Octavian Goga, Vasile Goldiș, le chanoine de Blaj, Augustin Bunea, l'avocat Rubin Patiția, l'avocat de Deva, Francisc Hossu-Longin, le prêtre gréco-catholique et érudit Ion Agârbiceanu, l'archiprêtre gréco-catholique de Reghin, Ariton Popa, l'avocat et homme politique de Câmpeni, Zosim Chirtop et beaucoup d'autres¹⁴⁷.

En 1909, Ioan Teculescu s'est fait remarqué de nouveau par son activité charitable: donation de deux couronnes pour le repas des étudiants de Brad¹⁴⁸ et une couronne au Fond de la „Gazette de Transylvanie”¹⁴⁹.

Un événement très triste dans la vie de Ioan Teculescu s'est passé le 24 novembre 1909, quand sa femme Eliza Teculescu est décédée à l'âge de 37 ans¹⁵⁰. Cette perte fut irréparable, par conséquent, entre les deux guerres il est entré dans l'ordre monacal, ce qui va lui ouvrir la voie la hiérarchie ecclésiastique.

Son activité et surtout sa lutte pour les droits dans le mouvement national des Roumains de Transylvanie a formé de l'archiprêtre de Alba Iulia, une figure connue et appréciée aussi bien en Transylvanie qu'au-delà des Carpates. Ainsi, le savant Nicolae Iorga fit-il appel au professeur de Sibiu, Onisifor Ghibu, lequel le 14 juin 1910 faisait envoyer à Bucarest une liste avec 27 personnes proposées à

¹⁴⁶ *Tribuna*, anul XIII, Arad, 19 februarie (4 martie) 1909, nr. 38, p. 5.

¹⁴⁷ *Libertatea*, anul VIII, Orăștie, 12/25 septembrie 1909, nr. 39, p. 2-3; *Tribuna*, anul XII, Arad, 8/21 septembrie 1909, nr. 194, p. 2-5.

¹⁴⁸ *Gazeta Transilvaniei*, anul LXXII, nr. 42, Brașov, 24 februarie (9 martie) 1909, p. 3.

¹⁴⁹ *Gazeta Transilvaniei*, anul LXXII, nr. 135, Brașov, 23 iunie (6 iulie) 1909, p. 3.

¹⁵⁰ *Libertatea*, anul VIII, Orăștie, 14/27 noiembrie 1909, nr. 48, p. 6.

être membres correspondants de la Ligue pour l'Unité Culturelle de Tous les Roumains (créé en 1890), et parmi les noms était celui de Ioan Teculescu¹⁵¹.

Au niveau local, politiquement parlant, Ioan Teculescu a été un des membres roumains de la Congrégation générale du comitat d'Also-Fehér, se remarquant comme un puissant porte-parole de la communauté nationale dont il faisait partie. L'une de ses mémorables interventions a eu lieu le 10 octobre 1910 dans le forum mentionné avec le siège à Aiud. Teculescu a parlé en roumain sur la poursuite et la persécution exercées par les autorités contre les Roumains qui portaient le drapeau tricolore, comme ornement à leurs habits¹⁵². Par son attitude courageuse et ferme, l'archiprêtre a fait preuve d'être un véritable défenseur des symboles nationaux roumains.

On a déjà affirmé, Ioan Teculescu était très proche du Séminaire Andreian, la plus importante école théologique orthodoxe de Transylvanie. Cette institution d'enseignement a célébré son centenaire le 28 septembre 1911. A cette occasion, l'archiprêtre de Alba Iulia avait composé un hymne dédié, spécialement, à cet anniversaire¹⁵³.

Ioan Teculescu avait une mentalité ouverte, en harmonie avec l'époque où il vivait. On voit cette qualité dans le fait que, personnellement, il a fait donation à la fin de l'année 1912, vingt couronnes pour la construction de l'aéroplane Vlaicu III, d'après le projet du renommé ingénieur Aurel Vlaicu¹⁵⁴.

Le 7 novembre 1913, Ioan Teculescu a participé en Roumanie, à Jassy, au congrès de la Société Orthodoxe Nationale des Femmes Roumaines, auquel avait participé, entre autres, la présidente Alexandrina Cantacuzino, figure représentative du féminisme roumain, Pimen Georgescu, métropolitain de Moldavie et de Suceava, Teodosie Atansiu, évêque de Roman, Nicodim Munteanu évêque de Huși (futur patriarche), A.D. Xenopol, renommé érudit¹⁵⁵.

Epris de théâtre et président de la filiale Alba Iulia de la Société pour fond de théâtre, Ioan Teculescu a accueilli le 10 octobre 1913 dans la gare de la localité, les membres de la Troupe „Victor Antonescu”, laquelle était en tournée en

¹⁵¹ Vasile Netea, *Spre unitatea statală a poporului român. Legături politice și culturale între anii 1859-1918*, Editura Științifică și Enciclopedică, București, 1979, p. p. 234, nota 134.

¹⁵² *Gazeta Transilvaniei*, anul LXXIII, nr. 217, Brașov, 3 (16) octombrie 1910, p. 2; *Gazeta Transilvaniei*, anul LXXIII, nr. 218, Brașov, 5 (18) octombrie 1910, p. 2; *Unirea*, anul XX, Blaj, 22 octombrie 1910, nr. 43, p. 355.

¹⁵³ *Biserica și Școala*, anul XXXV, Arad, 18 septembrie (1 octombrie) 1911, nr. 38, p. 5.

¹⁵⁴ *Românul*, anul II, Arad, 6/19 decembrie 1912, nr. 269, p. 5.

¹⁵⁵ *Biserica și Școala*, anul XXXVII, Arad, 1/14 decembrie 1913, nr. 48, p. 3.

Transylvanie. Le lendemain les acteurs ont joué deux pièces: „La loi de la grâce” de Landay et „La malédiction” de Caragiale¹⁵⁶.

A part les diverses activités culturelles et nationales dans lesquelles il était impliqué, Ioan Teculescu a continué son programme d'appui d'édification d'églises orthodoxes dans le district archipresbytériel qu'il dirigeait. Ainsi, le 23 novembre 1913, en tant que mandataire du métropolite de Sibiu, il a béni l'église de Sărăcsău¹⁵⁷.

Le 25 mars 1914, l'archiprêtre de Alba Iulia a participé à Sibiu aux côtés des représentants de l'élite des Roumains de Transylvanie à la célébration du poète Octavian Goga, à l'occasion de la première de la pièce de celui-ci, „Monsieur le Notaire”, au Théâtre National de Bucarest (16 février 1914)¹⁵⁸. Teculescu a tenu un discours en l'occurrence pour rendre un éloge à la pièce respective¹⁵⁹.

Politiquement, Ioan Teculescu a été membre du Parti National Roumain et a participé activement à ses actions. Un tel événement a eu lieu le 31 mai 1914, quand à Alba Iulia, s'est déployée une grande réunion des Roumains à laquelle avaient pris part, selon la presse de l'époque, à peu près 8.000 personnes. Le président de cette réunion a été déclaré l'archiprêtre Teculescu et il y avait les députés roumains du Parlement de Budapest: Alexandru Vaida-Voevod, Teodor Mihali, Aurel Vlad, et aussi la direction centrale du parti national (Iuliu Maniu, Valer Moldovan, Valeriu Braniște, Romul Boilă etc.). Les parlementaires roumains ont tenu des discours dans lesquels ils critiquaient le gouvernement hongrois, de sorte que la réunion fut supprimée sur l'intervention de la gendarmerie sous l'accusation de propagande¹⁶⁰. Après la dissolution, sans raison, de la réunion Ioan Teculescu et Iuliu Maniu ont signé une note de protestation officielle envoyée par télégraphe au premier ministre du gouvernement hongrois, au ministre de l'Intérieur et au vice-comite du comitat d'Also-Fehér¹⁶¹. Défenseur énergique des droits Roumains de Transylvanie, l'archiprêtre Teculescu a géré d'une manière magistrale cette réunion roumaine faisant appel au calme et au

¹⁵⁶ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 217, Brașov, 4 (17) octombrie 1913, anul LXXVI, p. 3.

¹⁵⁷ *Libertatea*, anul XII, Orăștie, 21 noiembrie (4 decembrie) 1913, nr. 55, p. 4.

¹⁵⁸ Octavian Goga, *Correspondență primită*, vol I 1900-1918, ediție îngrijită, note și comentarii, prefată, notă asupra ediției de Dr. Gheorghe I. Bodea, Editura Limes, Cluj-Napoca, 2003, p. 84.

¹⁵⁹ *Românul*, anul IV, Arad, 18/31 martie 1914, nr. 62, p. 3.

¹⁶⁰ *Gazeta Transilvaniei*, nr. 109, Brașov, 20 mai (2 iunie) 1914, anul LXXVII, p. 1; *Libertatea*, anul XIII, Orăștie, 22 mai (4 iunie) 1914, nr. 23, p. 1-2; *Unirea*, anul XXIV, Blaj, 2 iunie 1914, nr. 54, p. 2.

¹⁶¹ *Românul*, anul IV, Arad, 20 mai (2 iunie) 1914, nr. 109, p. 4.

respect de toutes les norms imposées à de telles actions, cependant il n'a pas évité à dire la vérité sur le traitement auquel étaient soumis les Roumains par le gouvernement de Budapest et les autres représentants des Roumains ont suivi son exemple. Ce fait a été interprété par les autorités comme une propagande. Répondant au télégramme de Teculescu et Maniu, le ministre de l'Intérieur, Sándor János, a dit que selon les rapports qu'il a reçus de la part du vice-comite du comitat d'Also-Fehér, il en résulte que pendant cette réunion on a incité au désordre, le discours du député Aurel Vlad lequel s'est exprimé d'une manière virulente à l'adresse de la législation électorale, étant incriminé¹⁶².

L'activité d'avant-guerre de Ioan Teculescu a couvert aussi un palier économico-financier. Dès qu'il fut prêtre à Râșnov, il a dirigé l'agence locale de la compagnie d'assurance à vie „The Mutual Life Insurance Company of New York”¹⁶³. Transféré à Alba Iulia, Teculescu est entré dans l'entourage de la Banque „Iulia” (créé en 1892) et à partir de 1904, il fut élu membre de la Direction de celle-ci, qualité qu'il aura jusqu'en 1918, quand il en sera élu président¹⁶⁴. Une autre institution de crédit dans laquelle l'archiprêtre de Alba Iulia activa a été la Banque „Lumina” de Sibiu (créé en 1910) et qui a tenu sa première assemblée générale le 4-er mars 1910, Ioan Teculescu étant pour une période de trois ans, membre dans le Comité de contrôle¹⁶⁵. Ultérieurement, il sera le président de ce comité¹⁶⁶.

L'analyse de l'activité de Ioan Teculescu touche le domaine culturel aussi, où il a déployé un travail infatigable pour l'épanouissement des Roumains du comitat d'Also-Fehér. A l'instar de tout intellectual respectable, il a fait partie de l'association ASTRA, académie nationale des Roumains de Transylvanie, dont le rôle capital était la promotion des valeurs culturelles. Entre 1905 et 1923, Teculescu a dirigé en tant que président la Division Alba Iulia de ASTRA qu'il a bien ranimée¹⁶⁷. Il a bien su attirer près de lui les membres de l'élite intellectuelle

¹⁶² *Românul*, anul IV, Arad, 24 mai (6 iunie) 1914, nr. 112, p. 7.

¹⁶³ *Anuarul Băncilor Române*, anul II, 1901, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1900, p. 152.

¹⁶⁴ *Anuarul Băncilor Române*, anul VI, 1905, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1904, p. 80; *Anuarul Băncilor Române*, anul XX, 1919, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1918, p. 41; *Revista Economică*, anul VI, Sibiu, 6 martie 1904, nr. 13, p. 125.

¹⁶⁵ *Tribuna*, anul XIV, Arad, 19 februarie (4 martie) 1910, nr. 38, p. 8.

¹⁶⁶ *Anuarul Băncilor Române*, anul XV, 1914, Sibiu, Tiparul Tipografiei Arhidiecezane, 1913, p. 89.

¹⁶⁷ Dragos Lucian Curelea, *Despărțământul Alba Iulia al Astrei (1870-1948)*, Editura Mega, Cluj-Napoca, 2019, p. 270, 277.

des Roumains de Alba Iulia et avec eux il a oeuvré pour l'intérêt général de la nation dont il faisait partie.

Avant la guerre, à part les institutions mentionnées, l'archiprêtre de Alba Iulia, a déployé une activité soutenue dans différentes formes d'associationnisme roumain: L'Associations des artisans et des économes de Alba Iulia; L'Associations Seconde de funérailles Deva, filiale de Alba Iulia; La Société pour le fond de théâtre, filiale de Alba Iulia. Il a été aussi collaborateur très proche de la Société Nationale des Femmes Roumaines avec laquelle il avait développé plusieurs projets, surtout entre les deux guerres. Ces associations avaient une importance particulière parce qu'elles étaient les promotrices des valeurs nationales roumaines et qui, maintes fois organisaient des actions philanthropiques pour diverses causes.

Pendant la Première Guerre Mondiale, Ioan Teculescu est resté à Alba Iulia. Il n'a pas été déporté, mais tout le temps il était surveillé par les autorités hongroises et obligé à faire des visites fréquentes au siège de la gendarmerie locale. Le 13 février 1916, il a participé à Sibiu aux obsèques du métropolite Ioan Mețianu¹⁶⁸.

Contribution à la Grande Union. L'archiprêtre orthodoxe de Alba Iulia, Ioan Teculescu se comptait parmi ceux qui ont eu une contribution particulière et décisive, du point de vue logistique et technique, à la préparation de la Grande Assemblée Nationale du 1-er décembre 1918 de Alba Iulia où on a voté l'union de la Transylvanie avec la Roumanie, garantissant que tout se déroulera normalement et pacifiquement, sans incidents¹⁶⁹. Officiellement, l'archiprêtre Ioan Teculescu a été le président du Conseil National Roumain de la ville de Alba Iulia, créé le 4 novembre 1918¹⁷⁰. De même, le 22 novembre 1918, Teculescu a dirigé, en tant que président, la réunion électorale de la Réunion des instituteurs gréco-orientaux de Abrud, laquelle a eu lieu à Alba Iulia et pendant laquelle ont été élus les délégués de cette association pédagogique à l'événement du 1-er décembre

¹⁶⁸ *Biserica și Școala*, anul XL, Arad, 31 ianuarie (13 februarie) 1916, nr. 5, p. 5-6.

¹⁶⁹ *Alba Iulia*, anul I, număr ocazional, 18 noiembrie (1 decembrie) 1918, p. 2; Nicolae Josan, *Cărturarii județului Alba în slujba unirii Transilvaniei cu România*, în *Apulum*, XXXVII/2, 2000, p. 193.

¹⁷⁰ 1918 la Români. Documentele Unirii. Unirea Transilvaniei cu România 1 Decembrie 1918, vol. VII, p. 103; Mihai Gligor, „Activitatea consiliilor naționale din județul Alba în slujba desăvârșirii unității statale românești la 1918”, în *Buletinul Cercurilor Științifice Studențești*, Arheologie-Istorie, nr. 1, 1995, p. 208; Tudor Roșu, Ioana Rustoiu, Liviu Zgârciu, Marius Cristea, *Zece personalități ale unirii*, Editura Vertical, Alba Iulia, 2017, p. 21

1918¹⁷¹. Toujours en tant que président et à la même date du 22 novembre 1918, l'archiprêtre a dirigé, la réunion électorale du Cercle électoral Alba Iulia, pendant laquelle ont été votés les délégués de ce cercle pour la Grande Assemblée Nationale du 1-er décembre 1918: l'avocat Ioachim Fulea, le pharmacien Virgil Vlad, le médecin Alexandru Fodor, l'ingénieur Aurel Stoica et l'avocat Camil Velican. Comme suppléants ont été nommés: le prêtre preotul Nicolae Cadariu et Antonie Cricovean¹⁷². Excellent organisateur, il s'est occupé de l'hébergement des délégués, qui allaient arriver dans la ville de l'union, fait attesté par le télégrammes reçus de la part de certains futurs participants. Ainsi, le 27 novembre 1918, l'archiprêtre de Braşov, Vasile Saftu, président du Conseil National Roumain de Braşov, s'adressa-t-il dans un télégramme à l'archiprêtre Teculescu en le priant de s'occuper de l'hébergement des 50 délégués du comitat de Brassó, lesquels devaient arriver dans la ville de l'union vendredi soir¹⁷³. Le même jour, Nerva Cosma de Oradea, membre de la Garde Nationale Roumaine s'adressait par télégramme à Ioan Teculescu, sollicitant l'hébergement le 29 novembre pour huit personnes¹⁷⁴.

Le 1-er décembre 1918, le matin, à l'église orthodoxe, la messe divine a été célébrée par Monseigneur Ioan Igantie Papp, l'évêque de Arad, assisté par le vicaire épiscopal, Roman Ciorogariu (futur évêque de Oradea), les archiprêtres Ioan Stroia de Sibiu et Ioan Teculescu de Alba Iulia, et par d'autres clercs¹⁷⁵.

Ioan Teculescu a eu le grand honneur de participer au grand moment du 1-er décembre 1918, à l'organisation duquel il a eu une importante contribution. Il y a participé en tant que délégué de droit, représentant le district archipresbytérien de Alba Iulia¹⁷⁶. Le même jour, le distingué archiprêtre a été élu membre du Grand Conseil National Roumain (organisme provisoire de direction au rôle législatif)¹⁷⁷.

¹⁷¹ 1918 la Români. Documentele Unirii. Unirea Transilvaniei cu România 1 Decembrie 1918, vol. X Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 48.

¹⁷² 1918 la Români. Documentele Unirii. Unirea Transilvaniei cu România 1 Decembrie 1918, vol. VIII, Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 19-22.

¹⁷³ 1918 la Români. Documentele Unirii. Unirea Transilvaniei cu România 1 Decembrie 1918, vol. X Editura Ştiinţifică şi Enciclopedică, Bucureşti, 1989, p. 241.

¹⁷⁴ Ibidem, p. 246.

¹⁷⁵ Biserica şi Şcoala, anul XLII, Arad, 25 noiembrie (8 decembrie) 1918, nr. 48, p. 1.

¹⁷⁶ Gazeta Oficială, publicată de Consiliul Dirigent la Transilvaniei, Banatului şi părţilor româneşti din Ungaria, Sibiu, 19 ianuarie (1 februarie) 1919, nr. 7, p. 35; Aurel Galea, Formarea şi activitatea Consiliului Dirigent al Transilvaniei, Banatului şi ținuturilor româneşti din Ungaria (2 decembrie 1918-10 aprilie 1920), Editura Tipomur, Târgu-Mureş, 1996, p. 421; Dragoş Ursu, Tudor Roşu (coordonatori), Dicţionarul personalităţilor Unirii. Delegaţii Adunării Naţionale de la Alba Iulia, Editura Mega, Cluj-

Ioan Teculescu a été aussi présent à l'entrée des premières troupes de l'Armée Royale Roumaine dans Alba Iulia, le 18 décembre 1918, dont les protagonistes ont été les soldats du Régiment 5 Chasseurs „Michel le Brave”, commandé par le lieutenant-colonel Vasile Găgiu. Celui-ci est venu par le train de Blaj, accompagné par l'archiprêtre gréco-catholique de Cluj, Elie Dăianu et par les officiels de Blaj, Victor Macaveiu et Alexandru Lupeanu. Dans la place centrale de la ville devant l'Hotel „Hungaria” (dont le nom fut changé en „Dacia”), l'Armée Royale Roumaine fut attendue par l'élite roumaine, après quoi on fit un banquet¹⁷⁸.

A la fin de l'année de la Grande Union, Ioan Teculescu a participé à la fête du Réveillon et à minuit a tenu un discours faissant un bilan des événements avec l'espoir que l'année à venir sera très bonne.

L'archiprêtre de Alba Iulia devenu prélat. Entre les deux guerres le cours de la vie de Ioan Teculescu a changé radicalement, il est devenu d'une figure d'importance locale, une grande personnalité de l'Orthodoxie roumaine et de la vie publique dû au fait qu'il est devenu évêque. Aussi a-t-il contribué d'une manière décisive à l'organisation de la vie publique en Transylvanie sur des fondements roumains.

Le premier jour de l'année 1919, Teculescu a célébré une messe spéciale pour la Famille Royale Roumaine en présence du Régiment 24 Fantassins comandé par le colonel Andrei Nicolau¹⁷⁹. Le même jour, aux côtés des citadins de Alba Iulia, il a accueilli à la gare le general Henri Mathias Berthelot, qui a visité la ville de la Grande Union¹⁸⁰. Le 6 janvier 1919, l'archiprêtre Teculescu a célébré, place centrale de Alba Iulia, une messe pour la sanctification de l'eau à l'occasion de la fête du Baptême du Dieu¹⁸¹.

Napoca, 2019, p. 70; Gelu Neamțu, Mircea Vaida-Voevod, *1 decembrie 1918. Mărturii ale participanților*, vol. I, Editura Academiei Române, București, 2005, p. 358; Mircea-Gheorghe Abrudan, „Episcopi, protopopi și preoți ortodocși deputați ai Adunării Naționale de la Alba Iulia”, în *Tabor*, nr. 12/2018, p. 80.

¹⁷⁷ Aurel Galea, *Formarea și activitatea*, p. 435; Cornel Sigmirean, „Elita românilor din Transilvania la 1918: educație, proiecte și opțiuni politice”, în *Anuarul Institutului de Istorie „Gorge Barițiu” din Cluj-Napoca. Series Historica, Supliment 1*, 2016, *Elites of the modern period in the Romanian historical research (18th century to 1948)*, editors: Iosif Marin Balog, Vlad Popovici, p. 205.

¹⁷⁸ *Alba Iulia*, anul I, nr. 3, Alba Iulia, 11 decembrie (24 decembrie) 1918, p. 3.

¹⁷⁹ *Alba Iulia*, anul II, nr. 3, Alba Iulia, 8 ianuarie (21 ianuarie) 1919, p. 3.

¹⁸⁰ Mircea Păcurariu, *Mucenici și făuritori al unirii. Preoțimea din Transilvania și Banat și unirea din 1918*, Editura Trinitas, București, 2018, p. 258.

¹⁸¹ *Alba Iulia*, anul II, nr. 3, Alba Iulia, 8 ianuarie (21 ianuarie) 1919, p. 3.

Les données dont on dispose nous présentent l'archiprêtre comme un admirateur et un proche de la Famille Royale Roumaine, maintes fois il a été dans son entourage. Le 10 avril 1919, il accueille dans la ville de la Grande Union, le prince Charles, l'héritier du trône roumain, en visite en Transylvanie et le 30 mai 1919, il aura le grand honneur d'accueillir dans la même ville, accompagné par le maire Camil Velican et le préfet du département Alba de Jos, Ioan Pop, le Roi Ferdinand et la Reine Maria, lesquels étaient en tournée en plusieurs villes de Transylvanie¹⁸².

Au début il a poursuivi son engagement social et politique, choisissant à candider pour une charge de sénateur de la part du Parti National Roumain dans la circonscription électorale Alba Iulia, pour les premières élections parlementaires d'après la Grande Union (le 7 novembre 1919). S'engageant dans le combat mouvementé politique de la Roumanie d'entre les deux guerres, Ioan Teculescu a remporté la victoire, par conséquent il a fait partie du premier parlement de la Roumanie réunie, entre 1919-1920¹⁸³. Dans la première séance du Club parlementaire du Parti National Roumain du 22 octobre 1919, on a élu un Comité exécutif dont l'archiprêtre de Alba Iulia allait faire partie¹⁸⁴.

Le 24 avril 1920, a eu lieu à Alba Iulia le premier congrès du Parti National Roumain, d'après la Grande Union, Ioan Teculescu y a pris part, tant que membre du Comité électoral, composé de 100 personnes, aux côtés l'élite de cette formation¹⁸⁵. Le grand historien, Nicolae Iorga, se souvient, dans ses mémoires

¹⁸² Constantin Stan, „Activitatea episcopului Justinian Teculescu pentru realizarea și consolidarea Marii Uniri”, în *Angustia*, 13, 2009, p. 163; Emil Stoian, Sebastian Mălușelu, *Întâia vizită în Transilvania a Regelui Ferdinand și a Reginei Maria*, Editura Marist, Baia Mare, 2019, p. 148-162.

¹⁸³ *Gazeta Transilvaniei*, anul al 80-lea, nr. 218, 18 octombrie 1919, p. 2; *Unirea, Poporului*, anul I, nr. 220, Blaj, 16 octombrie 1919, nr. poporal 38, p. 2; Alexandru Radu, „Alegerile Marii Uniri-noiembrie 1919. Lista completă a parlamentarilor aleși”, în *Sfera Politicii*, nr. 2 (196), 2018, p. 7; Mihai-Octavian Groza, „Alba de Jos”, în Bogdan Murgescu, Andrei Florin Sora (coordonatori), *România Mare votează. Alegerile parlamentare din 1919 la „firul ierbii”*, Editura Polirom, Iași, 2019, p. 125.

¹⁸⁴ Alexandru Nicolaescu, „Elita interbelică a Partidului Național Român (1919-1926)”, în *Anuarul Institutului de Istorie „George Barițiu” din Cluj-Napoca. Series Historica, Supliment 1*, 2016, *Elites of the modern period in the Romanian historical research (18th century to 1948)*, editors: Iosif Marin Balog, Vlad Popovici, p. 213.

¹⁸⁵ *Gazeta Transilvaniei*, anul al 83-lea, nr. 85, 27 aprilie 1920, p. 1.

que ce fut l'archiprêtre de Alba Iulia, Ioan Teculescu, qui l'avait accueilli dans la gare pour l'accompagner au congrès¹⁸⁶.

Il n'a jamais oublié sa vocation sacerdotale et entre 13 et 14 avril 1921, il a participé au congrès biblique de l'Association „Andrei Șaguna” du clergé de la Métropole Orthodoxe de Transylvanie, de Banat, Crișana et Maramureș, lequel a eu lieu à Sibiu, où a tenu un discours parlant du clergé et de la Saint Bible.

Les informations de la presse d'entre les deux guerres présentent Ioan Teculescu participant aux grandes événements de l'époque. Le 8 octobre 1922, lors des cérémonies religieuses impressionnantes a eu lieu la consécration de la Cathédrale du Couronnement de Alba Iulia, événement auquel l'archiprêtre Teculescu avait participé dans un concile d'élite de prélats et de prêtres, dont on va mentionner le métropolite Nicolae Bălan de Sibiu, le métropolite Gurie Grosu de Bessarabie, les évêques Nicolae Ivan de Cluj et Bartolomeu de Râmnic¹⁸⁷.

La validation de la Grande Union a été réalisée par le couronnement du Roi Ferdinand et de la Reine Maria dans la Cathédrale du Alba Iulia, le 15 octobre 1922. Lors de cette mémorable cérémonie, l'archiprêtre Teculescu a tenu une allocution dans laquelle il a mis en valeur l'importance historique du moment¹⁸⁸. Peu de temps après, le 21 novembre 1922, toujours dans la Cathédrale du Couronnement, Teculescu a officié le premier requiem à la mémoire du voïvode Michel le Brave, le prince régnant de la première union et a tenu un discours dans lequel il a évoqué la personnalité du grand prince régnant et l'importance de son exploit¹⁸⁹.

Le changement le plus important dans la vie de Ioan Teculescu a eu lieu en 1923. Veuf déjà depuis 1909, il a décidé d'entrer dans l'ordre monacal et le 11 février 1923, Monseigneur Ioan Igantie Papp, l'évêque de Arad lui a donné la tonsure au Monastère Hodoș-Bodrog (département Arad), prenant le nom Iustinian¹⁹⁰. L'ordination comme prélate a eu lieu dans Cathédrale Métropolitaine de Bucarest lors de la Sainte Messe officiée par le métropolite primat Miron Cristea et par les évêques Nicodim Munteanu de Huși, Bartolomeu de Râmnic et Visarion Puiu de Argeș. Dans le cadre du Grand Collège Electoral du 29 mars 1923, Iustinian

¹⁸⁶ Nicolae Iorga, *Memorii (tristețea și sfârșitul unei domnii)*, vol. III, Editura Națională S. Ciornei, București, p. 14.

¹⁸⁷ *Biserica și Școala*, anul XLVI, Arad, 16/29 octombrie 1922, nr. 42, p. 2-5; *Libertatea*, anul XX, Orăștie, 12 octombrie 1922, nr. 41, p. 3; Ionela Simona Mircea, *Catedrala Încoronării. Istorie și Har*, Editura Altip, Alba Iulia, 2017, p. 34.

¹⁸⁸ Constantin Stan, „Activitatea episcopului Justinian Teculescu”, p. 164-166.

¹⁸⁹ *Biserica și Școala*, anul XLVI, Arad, 27 noiembrie (10 decembrie) 1922, nr. 48, p. 7.

¹⁹⁰ *Biserica și Școala*, anul XLVII, Arad, 29 ianuarie (11 februarie) 1923, nr. 5, p. 8.

Teculescu a été élu évêque du nouveau diocèse de l'Armée, avec le titre de Alba Iulia¹⁹¹.

Le 31 mars 1923, le roi Ferdinand l'a investi dans l'importante dignité ecclésiastique¹⁹². Dans cette qualité, il a eu une contribution majeure dans l'organisation du clergé militaire (selon la „Loi concernant l'organisation du clergé militaire du 6 août 1921”) et à la garantie de l'assistance religieuse dans diverses unités militaires. Dans le domaine législatif, l'évêque Iustinian a contribué à l'élaboration du „Règlement de la mise en oeuvre de la Loi concernant l'organisation du clergé militaire” (1924)¹⁹³. Esprit ouvert et intelligent, Iustinian Teculescu a compris aussi les besoins spirituels des militaires, ceux qui n'étaient pas orthodoxe, il s'est préoccupé d'assurer un clerc musulman, Islam Ali Cocoi, pour la 9-ième Division d'Infanterie de Dobroudja¹⁹⁴. Si au début de son mandat d'évêque, il y avait à peine trois prêtres militaires, à la fin de son épiscopat militaire, il y avait 26¹⁹⁵.

Dans le contexte de l'inauguration du Tombeau du Soldat Inconnu, l'évêque Teculescu a été présent à toutes les cérémonies officielles dédiées à cet événement. Les solennités ont été entamées à Mărășești où on a rendu hommage à ceux qui se sont sacrifiés pour la patrie pendant la Première Guerre Mondiale. Ainsi a-t-on fait venir les dépouilles de dix héros inconnus morts dans les combats de Mărășești, Topraisar, Chișinău, Jiu, Azuga, Predeal, Muscel, Mărăști, Cerna et Târgu Ocna. Le 14 mai 1923, on a officié une cérémonie religieuse par le métropolite Pimen de Moldavie et de Suceava et par les évêques Lucian Triteanu de Roman et Iustinian Teculescu de l'Armée, en présence du ministre de la Guerre, le général Gheorghe Mărdărescu. A la fin de la cérémonie, un orphelin de guerre, l'élève Amilcar Săndulescu de Craiova a choisi un cercueil avec le corps d'un soldat inconnu pour le faire transporter à Bucarest où il a été exposé au public au Monastère Mihai-Vodă. La journée du 16 mai a été réservée au pèlerinage publique, après quoi le cercueil fut transporté au Parc Charles. Le 17 mai 1923, en présence des membres de la Famille Royale, le Roi Ferdinand et la Reine Maria en tête, et d'un public dont ne manquaient pas les représentants du corps diplomatique accrédité à

¹⁹¹ *Libertatea*, anul XXI, Orăștie, la Paști 1923, nr. 14, p. 1.

¹⁹² Ilie Șandru, Valentin Borda, *Un nume pentru istorie-Patriarhul Miron Cristea*, Casa de Editură „Petru Maior”, Târgu-Mureș, 1998, p. 145.

¹⁹³ Aurel Pentelescu, Ionuț-Constantin Petcu, *Episcopii Armatei Române. Biografii. Documente (1921-1948)*, Editura Militară, București, 2016, p. 49.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 56.

¹⁹⁵ *Ibidem*, p. 56; Marius-Cătălin Mitrea, „Episcopia Armatei Române-apostolat în slujba patriei”, în *Misiunea*, anul I, nr. 1, 2014, p. 56.

Bucarest, on a officié une autre cérémonie religieuse par des hauts prélats: le métropolite primat Miron Cristea, les évêques Lucian de Roman, Ilarie de Tomis et Iustinian de l'Armée et on a inauguré officiellement le Tombeau du Soldat Inconnu¹⁹⁶.

Le 8 novembre 1923, l'évêque Iustinian a donné la prêtrise, en tant qu'archiprêtre des prêtres militaires à Ioan Dăncilă, clerc qui activait à la garnison Sibiu et qui avait participé à la Première Guerre Mondiale. Le cérémonie a eu lieu dans la Cathédrale du Couronnement de Alba Iulia¹⁹⁷.

Devenu sous de temps une personnalité représentative de l'Orthodoxie roumaine, par sa grâce divine et son charisme, Iustinian Teculescu a été invité à divers événements religieux, mais laïques aussi qu'il avait honorés avec sa présence. Le 19 mars 1924 à l'occasion de l'élection du nouveau évêque de Huși, dans la personne de Iacob Antonovici, ce fut Ioan Teculescu celui qui avait officié la messe Te Deum à la Cathédrale Métropolitaine de Bucarest¹⁹⁸.

La sollicitude que l'évêque de l'Armée, Iustinian Teculescu a fait montrer pour le clergé militaire en a été une très particulière, l'assistance spirituelle accordée aux soldats et aux officiers étant considérée comme une question fondamentale. Ainsi, entre le 7 et 18 avril 1921, Teculescu a visité les garnisons de Arad, Cluj, Oradea et Timișoara en tête d'une délégation dont faisaient partie entre autres le diacre George Jurebiță et l'archiprêtre militaire Ioan Dăncilă¹⁹⁹.

Le 25 mai 1924, l'évêque de l'Armée, Iustinian Teculescu consacre la pierre de fondation du Palais de La Société La Jeunesse Roumaine de Bucarest²⁰⁰. Le 28 septembre 1924, Iustinian Teculescu et Ghenadie Niculescu, l'évêque de Buzău, ont consacré la crypte du Monument des héros de Mărășești, élevée par la Société Orthodoxe Nationale des Femmes Roumaines, par souscription publique²⁰¹.

¹⁹⁶ *Biserica și Școala*, anul XLVII, Arad, 14/27 mai 1923, nr. 20, p. 5-7; *Foaia Diecezană*, anul XXXVIII, Caransebeș, 7 mai (20 mai) 1923, nr. 19, p. 3-6; *Libertatea*, anul XXI, Orăștie, 24 mai 1923, nr. 21, p. 1; Alexandru Donovici, „Mormântul soldatului necunoscut”, în *Acta Moldaviae Meridionalis*, XXII-XXIV, vol. I, 2001-2003, p. 377.

¹⁹⁷ Aurel Pentelescu, Ionuț-Constantin Petcu, *Episcopii Armatei Române*, p. 57.

¹⁹⁸ *Biserica și Școala*, anul XLVIII, Arad, 17/30 martie 1923, nr. 12, p. 7; *Foaia Diecezană*, anul XXXIX, Caransebeș, 10 martie (23 martie) 1924, nr. 10, p. 5.

¹⁹⁹ Dragoș L. Curelea, Daniela Curelea, „Considerații cu privire la activitatea arhierescă a părintelui Justinian Teculescu: episcopul militar de Alba Iulia (1923-1924) și episcop de Cetatea Albă și Ismail (1924-1932)”, în *Tabor*, anul XII, nr. 9, p. 31.

²⁰⁰ *Cultura Poporului*, Cluj, 15 iunie 1925, anul IV, nr. 64, p. 1; Maria Vieru-Ișaeu, Alexandru Cristea (1890-1942) *viața și activitatea reflectate în timp*, Editura Civitas, Chișinău, 2001, p. 147.

²⁰¹ *Renașterea*, anul II, Cluj, 12 octombrie 1924, nr. 41, p. 7.

Promoteur du culte des héros de la Grande Guerre, l'évêque de l'Armée s'est trouvé, le 19 octobre 1924, à l'Institut Sanitaire-Militaire de Bucarest pour consacrer le monument voué aux 300 médecins morts dans le combat contre le typhus exanthématique durant la Première Guerre Mondiale²⁰².

De Transylvanie en Bessarabie. En 1924, Iustinian Teculescu a été sollicité pour un autre service épiscopal à Bugeac. Le distingué prélat a dirigé pastoralement les croyants orthodoxes du sud de Bessarabie en tant qu'évêque de Cetatea Albă-Ismail pour la période 1924-1932. La région où l'assidu clerc de Transylvanie est arrivé comme évêque en était une avec de gros problèmes. Premièrement la zone était un mosaïque ethnique, il a avait là-bas des communautés très fortes de Bulgares, d'Allemands, des Gagaouzes, de Russes, tous réticents aux valeurs roumaines et qui montraient des sentiments d'hostilité envers l'Etat roumain. D'autre part, le sud de Bessarabie étaient, à cette époque-là, une zone préférée des agends NKVD, qui y organisaient des actions de sabotage et même des actions antinationales, masque sous la forme des révoltes bolcheviques, lesquelles pointaient la déstabilisation des positions de la Roumanie, tel fut le cas de la Révolte de Tatar-Bunar (15-18 septembre 1924), par la suite de laquelle le Parti Communiste de Roumanie, impliqué dans les événements, a été mis hors la loi. Toujours pour sousestimer l'autorité de l'Etat roumain au sud de Bessarabie, L'Union Soviétique a pris la décision de créer, le 12 octobre 1924, sur la rive gauche du Nistre, un Etat artificiel, nommé La République Autonome Soviétique Socialiste Moldave, avec la capitale dans la ville de Balta. Parmi les mesures prises par l'Etat roumain pour faire stabiliser cette zone il y a eu la fondation, le 10 mars 1923 de l'Évêché de Cetatea Albă-Ismail²⁰³. Dans ce contexte très mouvementé, Iustinian Teculescu est devenu évêque en Bessarabie du Sud. Le 7 novembre 1923, la chaise épiscopale de Cetatea Albă-Ismail est vacante, quand Nectarie Cotlarciuc est élu archevêque de Cernăuți et métropolite de Bucovine. Le Grand Collège Electoral réuni le 17 décembre 1924 sous la présidence du métropolite Pimen de Moldavie et de Suceava, a élu l'évêque de l'Armée, Iustinian Teculescu à occuper la chaise vacante du diocèse de la Bessarabie du Sud²⁰⁴. Il faut préciser que le ministre de la justice, George Mârzescu, y a insisté, considérant que Iustinian Teculescu étaient le plus approprié pour y aller en tant

²⁰² *Cultura Poporului*, Cluj, 2 noiembrie 1924, anul IV, nr. 84, p. 2.

²⁰³ George Enache, „Episcopia Cetății Albe-Ismail în anii celui de-al doilea război mondial”, în *La Frontierele Civilizațiilor. Basarabia în context geopolitic, economic, cultural și religios*, colectivul de editare: George Enache, Arthus Tuluș, Cristian-Dragoș Căldăraru, Eugen Drăgoi, Editura Partener, Galați University Press, Galați, 2011, p. 327.

²⁰⁴ *Renașterea*, anul III, Cluj 4 ianuarie 1925, nr. 1, p. 7; *Unirea*, anul XXXIV, Blaj, 20-27 decembrie 1924, nr. 51-52, p. 5.

qu'évêque²⁰⁵. Le 20 décembre 1924, il y fut investi et le 21 décembre 1924, Iustinian Teculescu a été installé comme évêque du diocèse Cetatea Albă-Ismail²⁰⁶. Il avait dans sa juridiction ecclésiastique les départements Cahul, Ismail et Cetatea Albă (le sud de Bessarabie connu sous le nom de Bugeac). Il a été deuxième évêque diocésain de cette nouvelle unité ecclésiastique²⁰⁷. Parce que son prédécesseur est resté très peu temps dans la dignité de prélat dans les parties sud de Bessarabie, c'est à Iustinian Teculescu qu'est revenue la mission de fonder ce nouvel diocèse de tous les points de vue, spirituel, institutionnel et national. Pour l'aider dans l'importante mission en Bessarabie, Iustinian Teculescu a eu l'appui de son covillageois George Jurebiță, qui a été aussi secrétaire diocésain, ayant en charge la publication mensuelle du diocèse, „Bulletin du Diocèse Cetatea Albă-Ismail”.

Le premier événement d'envergure auquel a participé Iustinian Teculescu en tant qu'évêque de Cetatea Albă-Ismail, avait été la visite des souverains de la Grande Roumanie, le Roi Ferdinand et la Reine Maria, à l'exposition de Chișinău (8-9 septembre 1925)²⁰⁸. Il était dans le concile de prélates dirigé par le métropolite Gurie, qui a officié la messe Te Deum dans la Cathédrale „La Naissance de Dieu” de Chișinău.

A moins d'un an depuis son élection en tant qu'évêque du sud de Bessarabie, avec Nicolae Bălan, le métropolite de Sibiu et un groupe de croyants roumains, Iustinian Teculescu a fait un pèlerinage en Terre Sainte et en Égypte, entre septembre et octobre 1925. On a visité la ville de Jérusalem, La Mère Morte, la rivière Jourdain, Jéricho, Béthanie, le Mont Tabor, Capharnaüm, Nazareth, Bethléem, Alexandrie, Le Caire. Il y a eu deux moments particuliers pendant ce pèlerinage. A la fête de l'Élévation de la Croix (14 septembre 1925), l'évêque Iustinian Teculescu et le métropolite Nicolae Bălan ont officié La Sainte Messe aux côtés du patriarche Damian I-er de Jérusalem dans l'Eglise du Saint Tombeau. Le 3 octobre 1925, Teculescu et Bălan, aux côtés du général Arthur Văitoianu ont été reçus en audience par le Roi Fouad de l'Égypte à Alexandrie²⁰⁹.

L'évêque Teculescu était préoccupé par l'évolution de l'enseignement en Bessarabie, laquelle, à cette date-là, n'était pas des meilleures. Il était toujours

²⁰⁵ Aurel Pentelescu, Ionuț-Constantin Petcu, *Episcopii Armatei Române*, p. 61.

²⁰⁶ Luminița Cornea, Constantin Catrina, Ioan Lăcătușu, *Teculeștii*, p. 35.

²⁰⁷ Nicolae Iorga, *Istoria Bisericii Românești și a vieții religioase a românilor*, ediția a II-a revăzută și adăugită, vol. II, Editura Ministerului Cultelor și Instrucțiunii Publice, București, 1930, p. 303.

²⁰⁸ *Gazeta Transilvaniei*, anul LXXXVIII, nr. 91, Brașov, 10 septembrie 1925, p. 4.

²⁰⁹ *Foaia Diecezană*, anul XL, Caransebeș, 25 octombrie 1925, nr. 43, p. 4-5.

conscient qu'un système éducationnel très bien mis au point était la garantie d'une société saine et prospère. C'est pour cela qu'il s'est bien impliqué dans l'amélioration du système scolaire de cet région. C'est ainsi que le 8 novembre 1926, Iustinian Teculescu a participé à l'inauguration des cours de la Faculté de Théologie Orthodoxe de Chişinău, aux côtés de grands noms de la culture roumaine: le professeur et académicien Ioan Lupaş, le grand philosophe Nichifor Crainic ou l'écrivain et théologue, Gala Galaction²¹⁰.

Bien que devenu évêque dans une zone relativement isolée, Iustinian Teculescu a participé aux grandes fêtes de la nation et aux séances du Parlement de Roumanie, dont il était membre de droit. Un moment d'une grande valeur spirituelle et nationale a eu lieu en 1929, lors de la célébration d'une décennie de la Grande Union. Les fastueuses cérémonies se sont déroulées à Alba Iulia, le 20 mai 1929, en présence des membres de La Maison Royale de Roumanie, le petit Roi Mihai I-er en tête. Les trois membres de la régence étaient eux aussi présents: le patriarche Miron Cristea, le prince Nicolae et le juriste Gheorghe Buzdugan (président de la Haute Cour de Cassation et de Justice), les représentants du corps diplomatique accrédité à Bucarest et l'élite politique de la Roumanie d'entre les deux guerres. La messe *Te Deum* a été officiée, entre autres, par les métropolitains Nicolae Bălan, Nectarie Cotlarciuc et Gurie Grosu et par les évêques Iustinian Teculescu de Cetatea Albă-Ismail et Nicolae Ivan de Cluj²¹¹.

Comme au temps où il était archiprêtre de Alba Iulia, Iustinian Teculescu a été préoccupé par l'édification de nouvelles églises en Bessarabie du Sud, activité soutenue constamment. C'est ainsi que le 24 novembre 1929, il a consacré l'église de Caragacii Noi (département Cetatea Albă)²¹². Il avait en vue, en particulier, l'enseignement théologique de Bessarabie étant maintes fois le 30 janvier (à la fête des Trois Hiérarques) à la festivité des saints protecteurs spirituels du Séminaire Théologique „Melchisedec L' Évêque” de Ismail (école fondée en 1864). Il a déployé aussi une riche activité missionnaire, luttant pour la propagation de l'Orthodoxie au sud de Bessarabie et contre les diverses sects.

L'évêque Iustinian Teculescu a fait beaucoup de visites canoniques dans les trois départements de son diocèse encourageant les prêtres et les croyants en leur affermissant la foi. Il a été un promoteur de la paix, de l'entente entre les ethnies et surtout des valeurs roumaines. Il a pris des mesures fermes pour le bon fonctionnement de son diocèse, ayant toujours en vue la situation concrète sur le

²¹⁰ Constantin Stan, *Activitatea episcopului Justinian Teculescu*, p. 167-168.

²¹¹ *Cultura Poporului*, Bucureşti, 26 mai 1929, anul IX, nr. 280, p. 2; *Libertatea*, anul XXVIII, Orăştie, 23 mai 1929, nr. 22, p. 1-4.

²¹² *Buletinul Episcopiei Cetăţii Albe-Ismail*, anul VII, Ismail, februarie 1930, nr. 2, p. 10.

lieux. C'est ainsi que le 17 mai 1930, pendant la séance du Conseil Episcopal on a crée un deuxième poste de prêtre et chantre d'église à Coştangalia (département Cahul), avec l'obligation d'habiter à Chioselia Mică afin de faire réparer la maison paroissiale et d'y faire une église, après quoi, on va instituer un nouveau paroisse dans la localité mentionnée²¹³.

Le prélat de Bessarabie aux origines transylvaines a eu, on l'a déjà montré, un respect particulier pour les héros roumains, en promouvant et en cultivant ces sentiments dans le nouveau diocèse aussi. A la fête de l'Ascension (Journée des Héros) en 1930, l'évêque Teculescu a consacré et inauguré, à Ismail, Le Monument des Héros et Le Cimetière d'honneur „Le Roi Ferdinand” du Monastère Cetatea, situé sur la rive du Danube, les deux dédiés à tous ceux qui sont morts pendant la Première Guerre Mondiale, n'importe leur nationalité²¹⁴.

Le 12 octobre 1930, Iustinian Teculescu a consacré l'église de Zoreni, filiale de la paroisse Frumuşica Nouă (département Ceateia Albă)²¹⁵.

En 1932 son état de santé s'est détérioré d'un jour à l'autre. Le 6 juillet 1932, l'évêque Iustinian Teculescu a accepté d'être transféré dans un sanatorium de Braşov, où le 16 juillet 1932 il est mort²¹⁶. Il a été un prelat extrêmement respecté, y compris par d'autres communautés de foi, et l'annonce de son décès est parue en mots très élogieux dans la presse gréco-catholique de Transylvanie²¹⁷.

Il a été enterré à Covasna le 19 juillet 1932, par un sobor d'évêques et de prêtres, dont Monseigneur Ioan Stroia de l'Armée, Monseigneur Vasile Stan, vicaire de l'Église métropolitaine de Sibiu en tant que délégué du métropolite Nicolae Bălan et Monseigneur Vasile Pocitan, député du diocèse de Huşi.

Son activité particulièrement intense l'a éloignée de son travail d'écriture, de sorte que Monseigneur Iustinian Teculescu est l'auteur d'un seul livre: „Pentru neam şi pentru lege. Cuvântări şi predici” [„Pour la Nation et pour la Loi. Discours et sermons”] publié à Sighişoara en 1931. Il a collaboré avec diverses publications: „Revista Teologică”, „Telegraful Român”, „Gazeta Transilvaniei” etc.

Le Royaume de Roumanie a su rendre hommage au travail et à l'activité de Monseigneur Iustinian Teculescu. Il a été décoré avec la médaille „Récompense du travail pour l'Église”, classe I; Croix de l'Ordre „Couronne de Roumanie”, au

²¹³ *Buletinul Episcopiei Cetăţii Albe-Ismail*, anul VII, Ismail, iunie 1930, nr. 6, p. 24.

²¹⁴ *Buletinul Episcopiei Cetăţii Albe-Ismail*, anul VII, Ismail, iulie 1930, nr. 7, p. 16-17.

²¹⁵ *Buletinul Episcopiei Cetăţii Albe-Ismail*, anul VII, Ismail, decembrie 1930, nr. 12, p. 18-19.

²¹⁶ *Gazeta Transilvaniei*, anul XCV, nr. 58, Braşov, 24 iulie 1932, p. 4; Aurel Pentelescu, Ionuţ-Constantin Petcu, *Episcopii Armatei Române*, p. 65.

²¹⁷ *Unirea Poporului*, anul XIV, Blaj, 24 iulie 1932, nr. 30, p. 3.

grade de commandeur; L'Ordre „Couronne de Roumanie”, au grade de Grand-officier et l'Ordre „Étoile de Roumanie”, au grade d'officier.

Considérations finales. Ioan Teculescu (l'évêque Iustinian), était l'une des personnalités représentative de l'Orthodoxie roumaine. Intellectuel formé à l'esprit d'Andrei Saguna au Gymnase Orthodoxe de Brasov, puis au Séminaire Andreian de Sibiu, Ioan Teculescu est devenu archiprêtre d'Alba Iulia, qualité dans laquelle il a dynamisé la communauté orthodoxe de cette localité. Combattant infatigable pour la cause nationale des Roumains de Transylvanie, Teculescu voit ses efforts en ce sens couronnés le 1-er décembre 1918. Veuf depuis l'avant-guerre, Teculescu devient moine et hiérarque, pasteur spirituel de deux nouveaux diocèses: le diocèse de l'Armée et le diocèse de Cetatea Albă-Ismail.

Education of Children and Young People in Patristic Thinking and Contemporary World

Fr PhD Mihai Iordache²¹⁸

Abstract

This text aims to affirm the role of Christian education of children and young people in contemporary society according to the moral and spiritual principles of the Church. It presents the importance of faith, reading, school, rules and other factors in the formation of the next generation. At the same time, the text addresses the challenge and danger of new technology, the temptation of entertainment and its permanent and free accessibility, as well as the harmful effects of digital devices on children (smartphone, tablet, laptop, internet, e-mail, social networks, etc.). In the context of many and varied challenges, the Church aims to highlight and preach the spiritual and moral methods that have formed and perfected whole generations of Christians throughout history among whom various saints, historical figures and people of culture have risen. In the family, the spiritual and moral upbringing of children is essential and is the basic form of its existence and one of its main purposes.

Keywords

Education, children, faith, reading, school, digital devices

Introduction

From the very beginning, we want to affirm that the writing of this study was driven by the proclamation of 2020 as the homage year of pastoral care of parents and children and the commemorative year of Romanian Orthodox philanthropists

²¹⁸ Rev. Dr. Mihail Iordache, is parish priest at Olari church in Bucharest, Romania Email: bisericaolari@gmail.com

in the Romanian Patriarchate by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church.

The education of children is a very complex process, which must be done in all seriousness from the first day of life until the maturity of person and, indirectly, until the end of life. Education is not only done when we have time, “among the drops”, in the evening (very late), when we come tired from work or on weekends, during breaks from TV, mobile phone, tablet or computer games. The training of the children is not done by taking the little ones out on the weekend at the mall, as a reward to make up for our absence during the week. There, they will not pay attention to us and what we want to tell them, but their attention will be “captured” by all the “mirages” of colour, light, music, agitation and appetizing “offers” in commercial spaces. The education of children is accomplished every day through sacrifices and giving up personal pleasures and often to various tasks and by devoting as much time as possible to our children.

We need to get directly involved in their lives. We need to talk to them, first about their concerns and problems, and then about the topics we choose. We have to check every day what homework they have to do for school, support and encouraged them to do their homework on their own, without us doing it for them. We need to carefully correct the homework they have done and get them to repair where they went wrong. This is how they become aware of the conscientiousness of the work and the sense of the responsibility for what they do.

If they do not learn from a young age the method and the habit of doing their homework with punctuality and seriousness, when they grow up it will be very difficult for them to fulfil the debts they will have towards their own family, towards their profession and to others around them. Doing your homework on time is something that is not learned all at once, but gradually, little by little, especially in the early childhood. It is necessary that all three important factors of man, mind, feelings and body to do the same thing at the same time.

A big mistake of parents today is the lack of allocation of sufficient time for the upbringing and education of their children. Those who have jobs with a very busy schedule and who, as a rule, then arrived home very tired, overwhelmed by the traffic difficulty, they no longer have the “necessary time” or the appropriate disposition to sit with their children, to talk to them, to observe their needs, to understand their desires and to supervise their moral, intellectual and physical growth.

One of the greatest Christian pedagogues of the patristic period of the Church is St John Chrysostom, Archbishop of Constantinople. For his thinking, education is crucial in children’s life. He does not consider parents those who do not care about

the upbringing of their children. “Parents who do not give their children a Christian education should not claim to be called parents”²¹⁹.

Simply having children, according to the Church Fathers, does not automatically give you the right to be called a parent, but caring for their distinguished upbringing and education entitles you to be a true parent, because “it may not be the father who he has children, and he who has no children can be a father”²²⁰. It seems a paradox of physical life, but it is a reality of spiritual life. The constant care for your child and the personal effort for his cultivation make you always become his authentic parent.

The history of the Christian Church is sprinkled with exemplary models of parents of several saints, who have dedicated their lives with devotion to the formation and education of their children. Here we can mention St Gregory the Elderly, Bishop of Nazianzus, and St Nona, the parents of St Gregory of Nazianzus; St Basil and Emilia, the parents of St Basil the Great, who had ten children, the Roman general Secundus and St Anthusa, the blessed parents of St John Chrysostom, Patricius and Monica, the parents of Blessed Augustine and many others.

Unfortunately, in today’s world there are many (painful) cases when parents abandon their children from an early age²²¹. And modern society, and especially our country, is facing new cases of abandonment: many parents have left their children to their grandparents or closer relatives and gone to work in Italy, Spain and other Western countries²²². In 2017, 95,000 children in Romania had a parent who went abroad to work, while 18,000 children had both parents gone abroad to

²¹⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie. Apologia vieții monahale. Despre creșterea copiilor*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 299-300.

²²⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la Matei*, Părinți și Scriitori Bisericești 23, trad. Pr. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 1994, p. 521.

²²¹ Dan Bilefsky, „In Romania, Children Left Behind Suffer the Strains of Migration”, in *New York Times*, 14 feb 2009, <https://www.nytimes.com/2009/02/15/world/europe/15romania.html>.

²²² Ștefana Totorcea, Interview with Prof. Dr. Dan Dungaciu, „Imigrația apare când devii exilat în propria țară”, în *Ziarul Lumina*, 19 aug 2018, p. 3-4. Augustin Păunoiu, Interview with Prof. Dr. Dumitru Sandu, „Migrația românească, un strigăt pentru reformarea țării”, in *Ziarul Lumina*, 20 aug 2017, p. 6-7.

work²²³, and the little ones had been “abandoned” at home, in the care of grandparents or other close relatives.

From another point of view, there is another completely new form of “generalized abandonment” around the world that acts in a very deceptive way: due to lack of time, convenience, severe ignorance or other reasons, many parents “abandon” their own children in the “arms” of mobile phones, tablets, computers, game consoles, etc. After that, they leave “quietly” for various endless tasks: extended programs at work, compulsive shopping, modern hobbies, small pleasures, city breaks and others.

The importance of faith

According to the teaching of the Church, children must be raised from an early age in the fear of God, inspiring in their souls a strong faith and a special devotion to the holy things. “If the child is taught not to utter especially words of shame, then plant piety from above from God in his soul. Talk to him/her about the beauty of the soul. Let pure thoughts and feelings be born in his soul”²²⁴, pointed out St John the Chrysostom in the second half of the 4th century. They must be acquainted from an early age with the life of the Church, with the moral rules, with the meanings of the feasts and with the richness of the traditions, in a word “to make them live a heavenly life from early childhood”²²⁵.

Planting and cultivating faith in their souls, from the earliest years of childhood, is of great importance in the education of children. Let’s not forget that this approach can best be achieved through the *personal example* of parents, sometimes grandparents or other close relatives. If we have strong faith in God and confess it frequently, they will also learn the faith. If we are hesitant in this regard, the doubt will automatically be transmitted to them as well. Faith is best shared through the right “contamination”. Piety is not learned from books, nor is it discovered through research. It can *only* be strengthened or weakened by these intellectual and cultural methods.

Children need to *see* and *hear* the confession of faith, so that they can take it, little by little, in their lives. Planted well from childhood, it will not be able to be erased

²²³ Nicoleta Gherasi, „ANPDCA: 18.012 de copii aveau ambii părinți plecați la muncă în străinătate, la finele lunii iunie, in *AGERPRES. Agenția Națională de Presă*, 21 oct 2018, <https://www.agerpres.ro/economic-intern/2018/10/21/anpdca-18-012-de-copii-aveau-ambii-parinti-plecati-la-munca-in-strainatate-la-finele-lunii-iunie--196780>

²²⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 416-417.

²²⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ana. Omilii la David și Saul. Omilii la Serafimi*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 49.

over the years, but it will helped them in times of trial or balance, when they are older. “If your son learns to say «I believe», he won’t be able to go to the theatre, enter the tavern, or play dice. This word, put like a reins of the mouth, will make him ashamed and blush without his will”²²⁶, affirmed St John Chrysostom. It is necessary to clarify here the fact that, by “theatre”, the Church Father understood the obscene, malicious and immoral plays, which were played mainly on the stages of the theatres of Antiquity, and which perverted the limp souls still in formation of young people.

Today, however, many theatre plays of inestimable cultural and moral value are played, but at the same time we encounter performances that address brutal or immoral subjects, some of a lascivious nature, including vulgar words or lustful scenes. Therefore, parents have a permanent duty to *carefully* check the places where their children go, *what* their children watch there, *what* they listen to, *who* they meet and the *kind* of messages send the places where they spend their free time with friends or colleagues. All these experiences as well as their reception and interpretation have a fundamental influence on children and young people, because “it builds us not only what we do, but also what we think and how we think, and what we feel and how we feel, and finally, what we live, not only as a result of an experience from the outside, but together with the inner part, with that inner complement that accompanies the whole experience”²²⁷, said Father Adrian Sorin Mihalache.

The terms “theatre”, “tavern” and “dice” in the patristic text above could easily be replaced today with clubs, night bars, casinos, gambling, erotic shops, boutiques of hallucinogenic or ethnobotanical products with a psychotropic or psychoactive character (“dream shops”), etc.

For the moral health of people, along with national advertising campaigns (heavily publicized at peak hours) for water consumption, against excessive consumption of salt and fat, etc. (more recently, following the COVID-19 pandemic, for medical protection and social distancing), it would be good to have a national campaign urging children and young people *not to go* to such infamous places mentioned above. But, until we have a media campaign of this kind for the Romanian people, a long time will pass. Therefore, it is the duty and moral responsibility of parents (and grandparents) to check very carefully where their

²²⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omiliile la statui*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2007, p. 344.

²²⁷ Diacon Adrian Sorin Mihalache, *Ești ceea ce trăiești. Câteva date recente din neuroștiințe și experiențele duhovnicești ale Filocaliei*, Ed. Trinitas a Patriarhiei Române, București, 2017, p. 157.

children (grandchildren) spend their time, outside the family, school and the Church.

Athletes for Christ

The most valuable thing that parents should offer their children is education. Nothing can replace this “capital of life”, this “wealth of good education”, which represents “the spiritual background in which the common sense of survival takes over, like a garment, the rhetoric and notions of each historical epoch”²²⁸. All other gifts we offer our children are “outside” them, but the *paideia* alone is “inside” them. It is something that can last a very long time and the better is made the greater its durability. Training trains the adolescent for life when it is done “properly”. Moreover, he can more easily become an “educator” for his future children and a co-educator for others and for society. The way of being of a well-cultured young man becomes a good instance that forms other people in turn through the power of example.

The Church Fathers place a great emphasis on education of children. “I do not stop praying, praying with tears and asking that, above all else, you give your children a good education – said St John Chrysostom. If you love your child, show it through the education you give him”²²⁹.

The Church Father likens the good education of a child to the growth of an “athlete for Christ”. The formation of the little ones starts from the first days of life and continues until adulthood. In the first part of childhood, the child can be shaped very easily because he then “when he is small, trembles, fears and has respect for your face, and your words, and everything you do”. That is why saint advises us: “use your superiority properly”²³⁰. The sacrifice of raising children with perseverance and devotion will bring happy and restful results after a while, for “you are the first to enjoy goodness if you have a good child and then God”. Responsible learning of children is reflected, according to the principle of reciprocity, as a strengthening and improvement of your own education, because “by educating your child you work for yourself”²³¹.

St John Chrysostom urges children and young people to walk and play sports, especially outdoors (in the mountains, in parks, in the forest, in nature), knowing their extraordinary benefits for the human body, but also for our souls and psyche.

²²⁸ Teodor Baconschi, *Averea buneii educații*, Ed. Univers, București, 2019, p. 29-30.

²²⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 400.

²³⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 400.

²³¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 400.

“If you want to have fun, go to the gardens, on the banks of rivers and lakes, walk on the plains, and listen to the sound of crickets”²³².

Surprisingly, the saint urges adolescents (and their parents) to go “often to the tombs of martyrs, where there is health to the body and benefit to the soul, where there is no harm, no repentance for pleasure as in theatre”²³³. Unfortunately, parents behave with their children today just the opposite of St John’s exhortation: they do not take them (at all) to cemeteries, where the graves of grandparents, parents or other relatives are, and avoid discussions about death with them whenever possible. Parents forget the truth that the thought of death well understood and explained can create in the souls of children and young people normal relationships of life, morality, justice, prayer or forgiveness towards themselves and the others around them. St Anthony the Great often said “think of death and you will not sin again”.

Parents’ concern for their children’s soul and for cultivating their virtues is essential in their formation. “Take great care of virtue, urged St John Chrysostom, and take care of the chastity of young people, their purity of body and soul”²³⁴. A young man without virtue is like a barren tree, without fruit and with burnt and pale leaves.

The authentic moral life of man is learned in childhood, chiselled in youth and perfected in adulthood. Once lost the “start” of childhood, it will be much harder for a young person to find the moral “springs” necessary to guide him honourably in life. The removal of sins is done only by replacing them with virtues and good concerns, otherwise the soul remains deserted, and this “void” will be filled automatically and quickly with something else. Life in the Church and the words of our Saviour Christ give children a solid foundation, an anchorage in the ultimate reality of life, and a natural boldness full of goodness toward God.

According to Eastern spirituality, parents should be concerned primarily with the Christian education of their children and not with the accumulation of wealth and money for them. A well-educated and God-fearing young man will know how to rise and manage his fortune on his own, but a teenager who has gone through the “nets” of passions, no matter how much money he has, will spend much on his pleasures’ satisfaction and his own whims. St John observed that parents waste a

²³² Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, p. 463.

²³³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, p. 463.

²³⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. II, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2004, p. 345.

lot of time and energy to amass wealth for their children, but it later becomes useless if they fail to provide a rigorous education for their children²³⁵.

The importance of reading in the child's education

Reading valuable books plays a key role in the education of children and young people. The Church urges parents to read to children regularly books appropriate to them, especially when they are young and unable to read on their own. The stories in the Holy Scripture about significant events of the chosen people and of Christianity have a special impact on the souls of the little ones. "When he is ten, eight years old and less", declared St John Chrysostom, "to hear in great detail the history of the people, of Sodom, the stories of what happened in Egypt, all full of punishments sent by God for men. As he grows older, he hear stories from the New Testament, from the time of grace, stories about hell. Restrict his hearing with this stories and countless others that you have from your own experience"²³⁶. By reading to children very often, every day and before bed, we will accustom in them the desire and joy of learning new things, and when they are older they will be able to discover for themselves the mysteries and wonders of God's creation through reading. Familiarizing children to read from an early age is an absolutely essential factor for their education and life.

Gabriel Liiceanu stated that "reading between the ages of 8 and 14 is the equivalent in people's lives of learning to hunt for animals", because "just as learning to hunt is the essential part of "education" for tiger cub, books show the child what the fundamental positions are, which he must occupy from the very beginning in order to traverse his life honourably. Only by virtues of these «positions», selected and transmitted through stories from one generation to another, will the human child be able to distinguish between good and evil until the end of his life"²³⁷. Reading shapes the child "unseen", along with the education received from his parents and teachers, because "becoming a «reader» I think that means: to grow up without being seen"²³⁸, remarked the Romanian philosopher.

Reading enters the child's soul through the window of mind, imagination and heart and is deeply imprinted inside him, like an indelible seal for a lifetime. Well-chosen and parent-oriented books can give the child's soul a beautiful, harmonious, steady and lasting growth, and he will be able to distinguish between

²³⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Facere*, vol. II, p. 336.

²³⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 414.

²³⁷ Gabriel Liiceanu, „Cum învață puii de oameni să vâneze”, în Dan Mihăilescu (ed.), *Cărțile care ne-au făcut oameni*, Ed. Humanitas, București, 2017, p. 60.

²³⁸ Gabriel Liiceanu, „Cum învață puii de oameni să vâneze”, p. 62.

good and evil later. Regular reading from an early age forms a mature, settled mind for the young man, ready to make his own judgements, mastering his will and impulses. It will probably not be exempt from “slippage” during life, but they will be minor, superficial and sometimes unobservable.

Certainly, a thorough reading of good and moralizing books will keep the young person from adopting an immoral behaviour towards those close to him and towards society. Liiceanu also once noted that “I am increasingly inclined to believe that «bad people», those who usually engage in the torment of their fellows, are generally either people who have not read, or who have not read when they should, have not read what they have to or they read badly”²³⁹. In other words, reading and forming a culture are absolutely indispensable for the harmonious and honourable development of a young person.

I remember that the Romanian philosopher Constantin Noica once found four fundamental reasons to make culture, so (first of all) to read *seriously*, later recorded by Andrei Pleșu in the work *Minima Moralia*. “First”, Noica said, “culture is the only sure source of permanent joy... Culture is therefore a *perpetual joy*, without risks, without disappointments, a satisfaction that you can have without depending on others”²⁴⁰. Second, culture is “the true form of *maturity of the spirit*. It takes the world out of the minority that sometimes threatens it, investing everything by simple touch with its own splendour. Culture is a way of being responsible for everything, a way of being in charge of people, circumstances, books, history, in short, a way of bringing everything in higher order”²⁴¹. The third reason recognizes culture as “the only place where freedom is at home. Culture is the court of profound liberation. It gives you all the solutions”²⁴². Lastly, “the discipline of culture is an effective form of *spiritual hygiene*. Just as there is a hygiene for the body, an elementary «washing» related to civilization, there is also a hygiene for the mind, which is culture”²⁴³.

Regarding the latter reason, Andrei Pleșu noted that “an uncultivated man is an unwashed man, a man without the minimum condition of his social movement. Man has to go through the cleansing offered by culture, if he wants to honour his humanity”²⁴⁴.

²³⁹ Gabriel Liiceanu, „Cum învață puii de oameni să vâneze”, p. 60-61.

²⁴⁰ Andrei Pleșu, *Minima moralia. Elemente pentru o etică a intervalului*, Ed. Humanitas, București, 2004, p. 102.

²⁴¹ Andrei Pleșu, *Minima moralia*, p. 103.

²⁴² Andrei Pleșu, *Minima moralia*, p. 104.

²⁴³ Andrei Pleșu, *Minima moralia*, p. 104-105.

²⁴⁴ Andrei Pleșu, *Minima moralia*, p. 105.

School and teachers

In the vision of St John Chrysostom, one of the pressing concerns of parents must be to find the best teachers and the best schools for their children. Nowadays, all these are usually choosing according to the principle of proximity: the school closest to home, the teachers from that school, the high school closest at home, etc. Exactly the same thing was reproached by the Antiochian Father in the fourth century, lamenting the fact that “when it comes to look for a pedagogue for our child’s soul, we take the first comer at random”²⁴⁵.

In order not to fall into the same trap, it is necessary to make more efforts with more perseverance, when we are looking for teachers or schools for our children. St John also said elsewhere: “Let us take care to take good pedagogues so that we can lay a good foundation for them from the very beginning and not receive anything bad from an early age”, because “those who help us in our work must be skilled people, like someone who have to approach the statue we make for God”²⁴⁶. Therefore, it is very important to be interested in more places, to look more carefully, to ask more trusted people, to check the information in detail and only after that to choose the schools and teachers, either it is the primary school, middle school, high school or even college.

If we find a good school with devoted and well-trained teachers, but it is further away, or if it is even a private school, which takes seriously the intellectual training and the moral character of pupils, it is worth the effort to take our children there or to pay tuition fees to give them the best education possible. For example, “Sfintii Trei Ierarhi” Theoretical High School in Bucharest, founded in 2010 and led by Father Prof. Dr. Vasile Gavrila, which functions with the blessing of the Romanian Patriarchate. This is one of the Romanian educational institutions that has as a priority the formation and education of children according to Christian moral and spiritual principles and their acquaintance with the most useful and solid knowledge in all domains of the school curricular area. It also has very well-trained teachers with an exemplary moral and religious character.

Education deserves substantial sacrifices (of time, money, personal involvement), because “it is not an art greater than this”, respectively “the art of educating the child’s soul, of shaping the young person’s mind”²⁴⁷, remarked St John Chrysostom. A very good schoolteacher with solid moral and pedagogical principles can thoroughly train the child, in the sensitive period of primary school,

²⁴⁵ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, p. 695.

²⁴⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 406.

²⁴⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Matei*, p. 695.

continuing the work of parents in the “seven years at home”. A devoted teacher or master can promote the love for the book, the solidity and beauty of truths in Romanian and international literature, the full harmony of divine balance of mathematics, the aesthetics of the arts, the joy of new discoveries in the natural sciences, etc.

Caring for the upbringing and education of children is not only our human responsibility as parents of children, but it is also a divine responsibility, because our sons and daughters are born for eternity, they are sons and daughters of God, the One Who is “Our Father” of all. Outside of us or above us, our children have another “father”, the Heavenly Father (*Matthew* 5, 48), and another mother, the Church, “the Jerusalem that is above... and she is our mother” (*Galatians* 4, 26), of all.

Neglect of children’s education

According to the teaching of the Church, not caring for the upbringing and education of our children is not only a lack of human and social responsibility, but it is also a *grave sin* before God. The example of old Eli, an Old Testament bishop and judge, can testify to this truth, because he was punished by God, through his death and that of his sons, on the same day, because he did not take care of his children, although his life was virtuous and full of faith (*1 Samuel* 2, 12-17, 22-25, 27-34; *1 Samuel* 4, 1-17).

God Himself care first and foremost for the upbringing of our children. In the same way, we are obliged to do this humanly but with divine command, for God “punishes parents bitterly when they do not care for the upbringing of children and honours and praises them when they give the children good education”²⁴⁸. God punishes rather harshly the parents who do not care for the education of their children, as St John Chrysostom notices: “God will deal oppressively with those who do not care for creatures so dear to Him and so precious to Him. For it is impossible that God to take care so much for the salvation of children, and we not to take care for them at all, despising them”²⁴⁹. Caring for our child is not an action that has a purpose only in the present, but in fact it is our responsibility for his future, because “his fate is in our hands”²⁵⁰.

As parents, we must be very attentive to our children’s concerns and discern very well between what is good and what is bad, even if sometimes evil takes the form of good or, out of ignorance and lack of interest, we perceive it as good. “The most

²⁴⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 254.

²⁴⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 254.

²⁵⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 253.

terrible thing is not only to give advice contrary to the commandments of Christ, but especially to clothe the vice with shining names”, affirms Saint John, and “you give virtues their opposite designations: wisdom is called effrontery, meekness – embarrassment, justice – cowardice, humility – servitude, renunciation of you rights for the sake of peace and quiet, weakness”²⁵¹.

Surveillance needs to be much more careful, especially today, when the challenges of digital devices, the temptation of entertainment and their permanent and free accessibility are *irresistible* for children and even adults. “Parents who do not give their children a Christian education should not claimed to be called parents”²⁵², said the Antiochian Father. At the same time, he warned us that “our laziness is to blame if our children become bad; because we do not plant faith in the soul from the beginning, from an early age”²⁵³.

St John Chrysostom is very vehement about the Christian education of the child’s soul, because “we often let him go to the theatre (or other similar places – n.n.), but we never force him to come to Church”²⁵⁴. For children, going to Church with their parents or grandparents is essential for their good moral and religious upbringing, because “this *hand guiding* is the convincing foundation of any educational endeavour”²⁵⁵. Saint John urges us not only to tell them to go to church, “but to take them by the hand and bring them here and ask them to remember the sermon and the teaching they hear”²⁵⁶. Together with the family, here they learn from an early age the moral principles and norms of life, learning to avoid sins and to work the virtues. We need to check not only their going to church, but especially their attention to what is being read, what is being sung, the sermon, and all the helpful words there.

Rules and punishments

The education of children is done through very clear rules imposed on them, which they can follow. “So immediately make the child a law so that he does not insult anyone, does not blaspheme anyone, does not swear, does not curse, and

²⁵¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 263-264.

²⁵² Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 299-300.

²⁵³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor. Despre răbdare. Despre milostenie. Despre tăria credinței. Despre propovăduirea Evangheliei*, trad. Pr. Prof. Dumitru Fecioru, Ed. Institutului Biblic și de Misiune al Bisericii Ortodoxe Române, București, 2006, p. 361.

²⁵⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor*, p. 361.

²⁵⁵ Teodor Baconschi, *Averea bunei educații*, p. 59.

²⁵⁶ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor*, p. 361.

does not fight”²⁵⁷, urged St John Chrysostom. Violation of the rules should logically lead to a punishment, but the punishment should be chosen very carefully, because it must have, first of all, a pedagogical purpose, the formation of the child, the modelling of his character. Chastisement is aimed at chiselling and polishing behaviour, and does not seek pure, “blind” justice, which resorts to just sanctions for any violation. Punishment must target the child’s soul, his deep interior, his conscience and his power of judgment. It must arouse fear in the child’s soul that he deserves and he could be punished, but the sanction itself should not to be applied. “When you see him breaking your law, punish him, sometimes with a harsh and severe search, sometimes with stinging words, and sometimes with words of rebuke”²⁵⁸, the Church Father affirmed.

The punishment of the child, in the process of education, we already find in the Old Testament. The wise Solomon urges such coercive measures: “Whoever spares the rod hates their children, but the one who loves their children is careful to discipline them” (*Proverbs* 13, 24). “Do not withhold discipline from a child; if you punish them with the rod, they will not die. Punish them with the rod and save them from death” (*Proverbs* 23, 13-14). Therefore, he also advises the young people: “My son, keep your father’s command and do not forsake your mother’s teaching” (*Proverbs* 6, 20).

Although Solomon also called for the use of the rod in education, beating the child should be avoided whenever possible, as it does not prove to be a very effective method in pedagogy. St John Chrysostom points out: “Do not always beat him without account, so that you do not accustom him to be raised by beating. If he gets used to being educated only by beating, he will learn to despise beating. And if he learned to despise beating, you ruined everything. On the contrary, to be afraid of being beaten, but not to receive it. The whip should be moved, but not fall on the child’s back. The threats should not go as far as the deed”²⁵⁹.

The child must know that he has erred, that he has violated the rules laid down for him or the Christian moral principles, that he deserves a punishment, but if the punishment could be avoided, with a good pedagogical effect, is good to remain only the rebuke for what he has done. “The child needs harsher care, he needs to know fear”²⁶⁰. He must “expect to be punished, but not to punish him, so that the

²⁵⁷ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 404.

²⁵⁸ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 404.

²⁵⁹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 404.

²⁶⁰ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre schimbarea numelor*, p. 361.

fear of punishment will not be extinguished, but the fear will remain as a fire full of power that burns all thorns everywhere, like a sharp spade digging deep”²⁶¹.

Well-chosen and firm words, rebuke with soul involvement, clear and detailed explanation of the consequences of the mistake do better, raise awareness and reach the child’s soul more directly than the application of physical punishment. “The mouth of the righteous is a fountain of life, but the mouth of the wicked conceals violence” (*Proverbs* 10, 11), said the wise Solomon in the Old Testament.

Rebuke with a sense of responsibility and frequent discussion with the child requires a lot of effort from the parents, a more thorough knowledge of the rules and the entourage in which he activates, more time spent with him, in other words, it is more difficult to achieve by the adults. Therefore, out of convenience or (alleged) “lack of time”, many parents prefer to apply “superficial and external” punishments to their children. They do not want to resort to corrective measures at all and they treat with superficiality and disinterest the formation of their children. The child must be driven to become better and better, to be continuously trained and perfected. In order to obtain very good results, it is good to sometimes use small “subterfuges”. “Sometimes awaken his ambition with flattering words to be better than others, other times promise him a reward for good behaviour”²⁶², urged Saint John. At other times, it is good to awaken his consciousness to find strong inner motivations on his own, which will lead him to progress in the things he does, or to find constructive personal concerns in which to be fully engaged.

Special care for the soul of the young people

Parents are obliged to manifest special care for the souls of young people because of their exposure to many challenges whose number has increased and diversified substantially in the contemporary world. At the very least, they should show the same pressing concern as taking and passing high school, baccalaureate or college entrance exams, which will support them in their future careers. Here the parents are very attentive and cautious: they strive to find the best teachers with whom the children can do additional training (meditations) in the basic areas, in Romanian, in mathematics or in other school disciplines necessary to pass the exams. These well-trained teachers are usually paid extra, and the parents make special sacrifices in this regard. But not infrequently occupied by the “down equation” of school preparation, parents forget to take care for the souls of children and young people.

²⁶¹ Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 404-405.

²⁶² Sf. Ioan Gură de Aur, *Despre feciorie*, p. 404.

The modelling of their soul remains at the expense of random *circumstances* of life, determined by various internal or external factors, mostly out of the control of adults. In today's hyper-technological and digitalized world, there is no need for young people to go to the cinema or to the show, to the concert, to the clubs, to the bars or to the cafes, because all these can come to them, at home or *elsewhere*, under the shape of the mobile phone and other portable digital devices. In the mobile phone, children and young people have *everything* and mostly *free*: cinema, TV, radio, music, concerts, disco, etc. The worst thing is the fact that they have all of these *anytime, anywhere and no matter how much, even unlimited*. They also can order anything they want to eat or to drink from almost anywhere.

In this sense, the teaching of the Church is firm and warns us that without *permanent* supervision "we let shameful and base lusts enter and nest in the souls of young people". These "traps" are especially dangerous for a young soul, because "they are better than thieves. They make young people lose their freedom, enslave them to reckless passions, strike them everywhere and fill their souls with many wounds"²⁶³, warned St John Chrysostom. In order to prevent such vulnerable situations, the saint urges us to "watch over them every day" and "to use the word as a whip, to drive out of their souls all such passions"²⁶⁴.

Our constant surveillance is all the more necessary, as today the challenges and temptations are much greater: from the mundane television, which sometimes works incessantly in our homes, and the mobile phones that many children possess from very young ages (sic!) due to a gross ignorance of parents, to social networks, which have become a "way of life" for children and adolescents. Often, *social media* has a greater impact on their souls than the advice and suffering of parents, the encouragement of teachers or the ideas of books. What matters most is their "reception" by other colleagues or friends in the "social groups" they belong to. Thus, the "likes" become more important than the teachers' assessments or the grades obtained at school.

What to do with our children?

At the end of this short study, we would like to draw some brief concluding ideas, subjectively of course, starting from the patristic teaching of the Church and considering the thoughts and arguments set out in previous chapters, about what should be done with our children, in the complex and long process of their education:

²⁶³ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ana*, p. 48.

²⁶⁴ Sf. Ioan Gură de Aur, *Omilii la Ana*, p. 48.

Education of Children and Young People in Patristic Thinking and Contemporary World

To *read* with them or to read to them when they are very young every day and possibly every night.

To *do the homework* (for school) with them every day, helping them to work on it themselves and then to correct them together, and where necessary to put them do it again. Also to learn lessons with them periodically (probably weekly).

To *talk to them* all the time, first of all, about their concerns and problems (even if we consider them minor and uninteresting), then about our affairs (they also prepare them for when they grow up) and only after that about serious issues of education, moral or spiritual. If we reverse the “order”, we may not have anyone to talk to, and if we avoid talking to them, we may not have anyone to talk to when we want to tell them something important. It is advisable to read (beforehand) about these topics, to document ourselves and to prepare in all seriousness (as at school) for these discussions.

To *play with them various games*: classic games, games loved by the little ones, even if we don’t like them or they seem trivial, games prepared by us, etc. It is very useful to look for new games (in special stores, on the internet, among friends or relatives), which could enjoy us all and from which everyone would have something to learn. To build and model with them various things: Lego, Puzzle, models, etc.

To *go to the church* with them, explain to them what’s going on there, fast with them, and take them to confession and Eucharist.

To *pray with them*: in the morning and in the evening, before and after meals, when we go on various trips or at other times chosen by us.

To *appreciate* them for all their successes, regardless of their nature. This gives them a lot of courage and helps them gain and boost their confidence.

To *do sports and exercise* with them. To take them to train at various clubs or associations and support them financially. To walk with them whenever we have time, in the park, in the mountains, in the country, in nature, in the beautiful and old parts of the cities, etc.

To *sing* with them. It is much more beautiful and interesting to “make” music with them, as we can, than to listen to music created by others, sometimes of poor quality and with dubious messages. Obviously, very good quality music is always welcome and useful.

To *establish clear rules*, agreed and accepted by them as well. We have to be the first who follow these rules and to find appropriate pedagogical and psychological “punishments” for breaking the rules.

To *keep our promises* and respect our word when we give it to them.

What not to do with our children?

In the same way, I have made some proposals about what we should not do (any more) with our children:

Do not watch TV with them.

Do not surf the Internet with them without looking for something very precise or exact. We have to be extremely vigilant in their surveillance, when we must search for something with them online or when we allow them to browse our digital devices. Tempting skids to sites that are inappropriate for them or even harmful to their education and character are easy to “achieve” and have serious and long-term emotional consequences.

Do not buy them a mobile phone until the age of 14 – 16 years. Do not let them “navigate” on the smartphone, except strictly to call someone in need or to look for something urgent. At the same time, according to recent studies and research in the field of psychology and neuroscience²⁶⁵, it is not advisable to buy tablets, laptops or other personal digital devices, but to allow them to use ours when they need, supervising them *very strictly*.

Do not let the children open accounts on social media (Facebook, Instagram, Twitter, WhatsApp, etc.). Psychologically and cognitively, they are particularly dangerous to their minds without discernment that are still in formation.

Do not play computer games with them. These are very addictive for all ages.

As far as we can, it is very important *to avoid digital media*²⁶⁶, because their long-term and indiscriminate use has particularly harmful effects on the soul and psyche of our children and ours, leading to dementia.

Do not go with them to the mall just because it’s in trend, but to go there only when absolutely necessary (for shopping or other good purposes) and not very often.

Do not leave them alone. Do not let them grow up “in front of the TV” or “on the smartphone”, nor be “formed” by them. Without our constant attention, digital devices will shape them according to their “face”, little by little, without us being able to observe the transformations and until we realize it well. Do not abandon them in any way for a long time and for no reason.

²⁶⁵ For more details, arguments, explanations and bibliography see Mihai Iordache, *Postul informațional. Omul între liniștea filocalică și explozia tehnologiei digitale*, Ed. Universitară, București, 2020, p. 115-153.

²⁶⁶ Manfred Spitzer, *Digitale Demenz. Wie wir uns und unsere Kinder um den Verstand bringen*, Droemer Verlag, München, 2012, p. 325.

Instead of conclusions

As we have seen, the patristic thinking of the Church is an exhaustible source of moral principles and Christian teachings regarding the importance and profound significance of the Christian education of children and youth. Over time, the life of the Church has been the best “crucible” for maintaining, developing and passing on these principles and norms to all generations. She has always kept alive the unceasing love of Christ, our Saviour, and of the Most Holy Trinity for human kind and all creation.

Today’s society and culture should make better use of the thinking and life of the great defenders of Christian education, especially of St John Chrysostom, which we have often referred to in our text. The writings and ideas of these providential people of history are constantly an inexhaustible “source” of arguments, answers, explanations, clarifications and firm beliefs about the formation of children and young people. They are valid both for the earthly, tumultuous and sometimes disoriented life, and for the eternal life, constantly strengthened by the continuous love of the Most Holy Trinity.

The eternal truths preserved and transmitted by the Church regarding the education of children have a greater significance in the new context of the COVID-19 coronavirus pandemic, which we are beginning to cross, generated by the mass infection of the global population with the new SARS-Cov2 virus. This has already brought great and important “changes” in the structuring and development of human life, as well as in the wiser understanding and “revaluation” of God’s creation.

Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive

Vasilică Mugurel Păvăluță²⁶⁷

Abstract:

The question about authentic Christian doctrine lets us experience different answers throughout history. The very problematic issue emerges though with regard to the ecumenical coexistence and cooperation of different Christian denominations. Not only Christ himself, but also his incarnation in particular, could raise a new perspective for the ecumenical dialogue today. The comprehensive relevance of the Incarnation has shown its central importance for the Christian doctrine from the ancient times of Athanasius of Alexandria and Medieval thinking to dialectic and contemporary theology. In the present article, we are going to analyze how justifiable is our statement that the Incarnation theology, as one of the most relevant topics of Christian systematic theology, could constitute the core of the Christian interconfessional consonances today.

Keywords:

Incarnation, theology of Incarnation, ecumenism, ecumenical dialogue, ecumenical premises

„Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, dieser ist zum Eckstein geworden“
(Matt 21, 42)

²⁶⁸*

²⁶⁷ Vasilică Mugurel Păvăluță, PD Dr., Lehrbeauftragter an den Instituten für Evangelische / Katholische Theologie der TU Dortmund und am Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky der Universität Oldenburg, Emil-Figge-Straße 50, 44227, Dortmund. Email: mugurel.pavaluca@tu-dortmund.de

²⁶⁸

Problematisierung

Die Frage nach der Wahrheit in den christlichen Konfessionen ist über die Jahrhunderte bis heute eine von der subjektiven Flexibilität der ökumenischen Dialogpartner bestimmte Problematik geblieben, die je nach historischem und theologischem Kontext unterschiedliche Antworten bekommen hat.

Sowohl in dem heutigen Ökumenismus als auch in den letzten Jahrzehnten oder Jahrhunderten konnte die Ökumene hauptsächlich zwei Facetten ankleiden. Entweder begibt man sich ausschließlich auf den sozial-ethischen Weg des gemeinsamen Wirkens und vernachlässigt absichtlich die Vertiefung systematischer glaubenslehrebestimmender Themen oder man lässt sich in den Dialog miteinander ein und muss letztendlich feststellen, dass viele theologische Themen nicht nur einen einigenden, sondern auch einen trennenden Charakter aufweisen.

Am Beispiel des ökumenischen Briefwechsels (1573-1581) zwischen den Tübinger Theologen (Martin Crusius, Jakobus Andreä, Stephan Gerlach, Lukas Osiander) und dem Konstantinopolitaner Patriarchen (Jeremia II.) kann man diesen Aspekt der ökumenischen Interaktion deutlich erkennen. Der theologische Charakter des Briefwechsels bzw. die Kommentare und Antworten beider Parteien vorwiegend in Bezug auf die dogmatischen Punkte der Glaubenslehre in der *Confessio Augustana*²⁶⁹ haben nicht nur zur Anerkennung bedeutender ökumenischer Gemeinsamkeiten, sondern auch zur Akzentuierung der konfessionellen Unterschiede geführt.

Wenn man jedoch dieser zweiten ökumenischen Möglichkeit (des systematischen Dialoges) eine im Sinne des Evangeliums ecksteinige Prämisse setzt, dann wird auch das sozial-ethische Zusammenwirken auf einer systematisch gemeinsamen Überzeugung fußen.

Uns als Christen ist immer logischerweise leicht eingefallen, dass der Eckstein eines gemeinsamen Überzeugungswirkens nur Christus selbst sein kann. Das hat uns die Geschichte der Vollversammlungen des ökumenischen Rates der Kirchen gezeigt. Von Evanston (1954 – *Christus, die Hoffnung der Welt*), Neu-Delhi (1961 – *Christus, das Licht der Welt*), Nairobi (1975 – *Jesus Christus befreit und eint*) und Vancouver (1983 – *Jesus Christus, das Leben der Welt*)²⁷⁰ bis zur kommenden Vollversammlung in Karlsruhe (2022 – *Die Liebe Christi bewegt, versöhnt und*

²⁶⁹ Vgl. Dorothea Wendebourg, *Reformation und Orthodoxie*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1986, S. 165-194.

²⁷⁰ Ökumenischer Rat der Kirchen, „Frühere Vollversammlungen“: <https://www.oikoumene.org/de/about-the-wcc/organizational-structure/assembly#fruhere-vollversamm-lungen> (abgerufen am 16.11.2020)

eint die Welt)²⁷¹ hat man an Christus als Prämisse für die ökumenische Harmonie gedacht. Die Bestimmung der Thematiken der ÖRK-Versammlungen war unter anderem, eine Brücke zwischen dem Theologischen und dem Sozial-Ethischem zu schlagen. Ein rein dogmatischer Ausgangspunkt, wie z. B. die Trinitätslehre oder die Mysterien (Sakramente), hätte nicht nur zu einigenden Schlüssen, sondern auch zum unvermeidlichen Einräumen interkonfessioneller Unterschiede geführt. Diese Schwierigkeit des ökumenischen Zusammenkommens stellt der römisch-katholische Theologe Yves Congar schon vor der ersten Vollversammlung des ÖRK (Amsterdam, 1948)²⁷² fest²⁷³. Selbst in der kontemporären Ökumene muss einem schmerzhaft bewusstwerden, dass die Konstellation der christlichen Ökumene vor 70 Jahren bis heute andauert. Dass Christus uns alle liebt und einigt,

²⁷¹ Albin Hillert, „Karlsruhe bereitet sich auf die 11. Vollversammlung des ÖRK vor“, 14 Okt., 2019, auf: <https://www.oikoumene.org/de/news/preparation-underway-as-karlsruhe-makes-ready-to-receive-wcc-11th-assembly> (abgerufen am 16.11.2020)

²⁷² Die ökumenische Vollversammlung von Amsterdam (1948) repräsentiert die erste bedeutende Errungenschaft des Ökumenischen Rates der Kirchen. Beschäftigt mit dem Thema „Die Unordnung der Welt und Gottes Heilsplan“ berieten sich im Rahmen der Vollversammlung von Amsterdam die bedeutendsten christlichen Theologen der Zeit; darunter auch: Karl Barth, Georges Florovsky, Edmund Schlink, Paul Tillich, Emil Brunner und Reinhold Niebuhr.

Odaïr Pedroso Mateus, der Direktor der Kommission für Glauben und Kirchenverfassung des ÖRKs, bietet einen zusammenfassenden Bericht der Sektion I (Glauben und Kirchenverfassung) an. Hier werden nur die ersten zwei Punkte des Berichtes zitiert, worin sowohl die gegenseitigen widersprüchlichen Wahrnehmungen als auch der einheitliche Glaube an Christus zu erkennen sind.

Bericht: „1. An erster Stelle steht die Anerkennung und Bekräftigung, dass Gott uns in Christus und durch den Heiligen Geist ‚trotz unserer Differenzen‘ Einheit geschenkt hat. Unsere gemeinsame Sorge für den Leib Christi ‚bringt uns zusammen‘ und ermöglicht es uns, ‚unsere Einheit‘ im Verhältnis zu dem Gott und der höchsten Autorität der Kirche ‚zu entdecken‘. 2. Unsere Einheit in Christus ermöglicht es uns – als zweiten Schritt –, uns ‚unseren tiefsten Differenzen‘ zu stellen: Von allen Standpunkten ‚sehen wir den christlichen Glauben und das christliche Leben als an sich einheitliches Ganzes, nur sind unsere jeweiligen Wahrnehmungen dieses Ganzen untereinander widersprüchlich‘. Dazu s. Odaïr Pedroso Mateus, „Im eingehenden Studium zusammenkommen: Die Kirche in Gottes Heilsplan“, 27. Aug., 2018, auf: <https://www.oikoumene.org/de/press-centre/news/wcc70-amsterdam-1948-3-covenanting-in-study-the-universal-church-in-gods-design> (abgerufen am 16.11.2020)

²⁷³ Yves Congar, *Chrétiens désunis: principes d'un "oecuménisme" catholique*, Éd. du Cerf, Paris, 1937, S. 47. Congar spricht hier davon, dass wir zu verschiedenen Menschen geworden sind, die den gleichen Gott haben, jedoch vor ihm als verschiedene Menschen stehen, die sich über die Natur ihrer Beziehung zu Gott nicht einigen können.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

dass er unser Licht und unsere Hoffnung ist, dass er das Leben der Welt und der einzige Weg der interkonfessionellen Versöhnung ist, dürfte als außer Debatte stehend betrachtet werden. Die dogmatische Problematik jedoch, als glaubensstützende Grundlage, hackt weiter nach und zwar in der Tiefe unseres christlichen Daseins, in dem eigenen Glauben und in der eigenen Überzeugung. Genau aus diesem Grund könnte ein dogmatischer Ausgangspunkt, der das Fundament aller christlichen Überzeugungen konstituiert, ein ertragreicheres Zusammenkommen hervorrufen. In diesem Sinne wäre es vielleicht nicht zu gewagt, sich Gedanken über einen systematischen Ausgangspunkt zu machen, der als Eckstein des christlichen Glaubens gesehen werden kann: *die Menschwerdung Gottes*. Die Menschwerdungsthematik kann im Allgemeinen zu den klassischen Punkten der christlich-ökumenischer Theologie zählen²⁷⁴. Eine ökumenische Problematisierung der Menschwerdung als zentraler Ausgangspunkt und absoluter Grundtenor für die anderen ökumenischen Aspekte der christlichen Theologie kann jedoch bisher nicht genannt werden. Aus diesem Grunde stellen die hier eingeführten Theologen und Denker (Athanasius, Melanchthon, Barth, Staniloae, Zizioulas, Flogaus, etc.) nur *Beispiele* für einzelne Aspekte der Titelform und keine zu verfolgenden Hauptfäden dar.

Prämissensetzung und ökumenische Einstellung

Die Menschwerdung Gottes zielt als theologische Antwort auf den Anfang (Alpha) und das Ende (Omega) allen christlichen Daseins. Durch ihre soteriologisch universelle Intentionalität und gleichzeitig durch ihre eschatologisch universelle Finalität ist die Menschwerdung Gottes ein Eckstein, der die Anderheit (*alteritas*) der Fassaden in Koinonia zusammenspiegeln lässt. Die Menschwerdung Gottes definiert das menschliche Dasein der Christen neu und setzt ein neues Kriterium der menschlichen Zugehörigkeit: Christus als menschengewordenen Logos.

Gleichzeitig gilt es, in der ökumenischen Interaktion eine reale Offenheit und Bereitschaft gegenüber unterschiedenen und komplementären Ansichten zu zeigen. Unabhängig von dem thematischen Ausgangspunkt, wie in unserem Fall die Menschwerdung, konstituiert die ökumenische Bereitschaft zur Gegenseitigkeit die unerlässliche Einstellung für ein ökumenisches Gelingen.

²⁷⁴ Als Beispiel für eine ausführliche, ökumenische Behandlung der Menschwerdung Gottes nennen wir hier den evangelischen Theologen Edmund Schlink, der auch aktiver Teilnehmer an der ersten Vollversammlung des ÖRK in Amsterdam war. Vgl. dazu E. Schlink, *Ökumenische Dogmatik: Grundzüge*, Vandenhoeck und Ruprecht, 2. Aufl., Göttingen, 1985, S. 276-286. Insb. Kapitel XII: „Die Erniedrigung des Sohnes Gottes/ A. Die Menschwerdung“.

Wenn man in der Verschiedenheit der östlichen und westlichen Denkweisen sich nicht mit einem unerbittlichen Antagonismus abfindet, sondern die in ihnen liegenden Gefahren der Einseitigkeit erkennt, dann gibt es methodisch für den heutigen christlichen Ökumenismus nur den Weg der gegenseitigen Komplementarität bzw. Synthese beider Denkweisen.

Die Zielsetzung des ökumenischen Anstrebens sollte sich in diesem Sinne mit dem Realisierbaren befassen. Die christliche Einheit in konfessioneller Vielfalt, die sich in Überzeugung, Handlung und sozialen Aufgaben widerspiegelt, enthüllt sich als andauerndes Ziel der Ökumene. In dieser Art von Einheit in Vielfalt (dynamische Einheit) sind die Unterschiede willkommen, denn diese setzen klar definierte theologische Positionen voraus, deren Verschiedenheit eine unerlässliche Kondition für das ökumenische Zusammenkommen konstituiert. Die Dynamik der ökumenischen Bewegung selbst wird von der Verschiedenheit der konfessionellen Parteien aufrechterhalten. Essenziell ist jedoch, diese Verschiedenheit als Element der Einheit und gegenseitiger Komplementarität und nicht als trennenden Faktor wahrzunehmen.

Die Menschwerdung in ihrer Intentionalität: anthropologische Wiederherstellung

Das Nicaeno-Constantinopolitanum mit seinen Hauptsätzen zur Menschwerdung (die Erklärung der 318 Väter), wie „wahrer Gott aus wahren Gott“ und „der um uns Menschen und um unserer Heiles willen herabgestiegen und Mensch geworden ist“²⁷⁵, als auch viele patristische Grundzüge zur Menschwerdung Christi, bleiben bis heute aktuell.

Bestimmt durch den arianischen Streit seiner Epoche stellt z. B. Athanasius von Alexandria seine ganze Theologie ins Lichte der Menschwerdung. In diesem Sinne drückt er sich über den kognitiven und soteriologischen Charakter der Menschwerdung so aus: „In der Menschwerdung des Logos wurde die allwaltende Vorsehung und ihr Urheber und Schöpfer, der Logos Gottes, erkennbar“²⁷⁶ [...] deshalb kam der Logos persönlich zu uns, um als Bild des Vaters den ebenbildlich erschaffenen Menschen wiederherzustellen“²⁷⁷.

²⁷⁵ Giuseppe Alberigo et al., *Dekrete der ökumenischen Konzilien*, Ferdinand Schöning, 3. Aufl., Paderborn-München-Wien-Zürich, 1973, S. 5.

²⁷⁶ Athanasius von Alexandria, *De Incarnatione Verbi*, Kap. 54, übers. v. Anton Stegmann und Hans Mertel, in BKV, 1. Reihe, Bd. 31, München, 1917.

²⁷⁷ Ibidem, Kap. 13.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

Die athanasianische Inkarnationstheologie stellt nicht nur für die orthodoxe Theologie eine Autorität dar²⁷⁸, sondern sie fand ihre Resonanz z. B. auch in der Reformationstheologie. Denken wir an Melanchthon, der, im Einklang mit der athanasianischen Logos-Theologie, seine eigene Inkarnationstheologie folgendermaßen bestimmt: „Athanasius sagt: der Sohn machte die menschliche Natur passend zum Annehmen, so dass diese Person, die das wesentliche Bild des ewigen Vaters ist, das Bild Gottes in uns wiederherstellte“²⁷⁹.

Der Wiederherstellungscharakter der Menschwerdung Christi stellt nicht nur für Melanchthon das soteriologische Hauptfundament der christlichen Glaubenslehre dar, sondern gleichzeitig auch für Luther. Über die Wiederherstellung des neuen Daseins des Menschen nach der Menschwerdung des Logos erfährt man auch von dem Botschafter der Menschwerdung in der Reformationszeit, dem „Athanasius“ aus Wittenberg. Die Zentralität der Menschwerdung Gottes in Luthers Theologie kann man deutlich in seinen Worten erkennen: „Christus ist Gott und Mensch in einer Person, darum, was von ihm geredet wird als Menschen, das muss man von Gott auch reden, nämlich, Christus ist gestorben, und Christus ist Gott, darum ist Gott gestorben. Nicht der abgesonderte Gott, sondern der vereinigte Gott mit der Menschheit [...]“²⁸⁰.

Die nachdrückliche Betonung der Menschwerdung, wie in der Passage: „Christus, unser Herr und Gott, hat wahrhaftige menschliche Natur an sich genommen und ein natürlicher Mensch wie ein anderer, der Fleisch und Blut hat, geworden ist“²⁸¹, kann für Luther nur in dem Kontext aller persönlichen und soteriologischen

²⁷⁸ Als Beispiel erwähnen wir Paul Evdokimov, *L'Orthodoxie*, Paris, 1959, S. 75. Evdokimov zeigt hier, dass Athanasius durch die Postulate seiner Christologie, „das Wort ist Fleisch geworden, damit wir den Heiligen Geist empfangen können“ oder „Gott hat sich zum Träger des Fleisches gemacht, damit der Mensch Träger des Geistes werden kann“ (PG 26, 996C), eine väterliche Autorität für die orthodoxe Theologie darstellt. Die Autorität von Athanasius als Kirchenvater in der orthodoxen Theologie beruht gleichzeitig auf der entscheidenden Rolle, die Athanasius im Rahmen des Konzils von Nicaea gespielt hat.

²⁷⁹ *Corpus Reformatorum* (hier zitiert als CR), C.A. Schwetschke, New York Public Library, 1834-1897, digitalisiert 28.08.2006. CR 23, S. 370: „Athanasius inquit: Congruerat Filium assumere humanam naturam, ut haec persona, quae est substantialis imago aeterni patris, restitueret imaginem Dei in nobis“. Vgl. Vasilica Mugurel Pavaluca, *Grundsätze der Logos-Theologie und der Trinitätslehre von Athanasius Alexandrinus in Melanchthons Denken*, in „Ostkirchliche Studien“, Bd. 68, 2019, S. 218.

²⁸⁰ *Weimarer Ausgabe* (hier zitiert als WA), Weimar 1883-1929 – D. Martin Luthers Werke, WA 50, S. 589, 33-34.

²⁸¹ *Ibidem* 46, S. 634, 7-18.

Aspekte des Daseins Christi verstanden werden. In diesem Sinne drückt er sich folgendermaßen aus: „Denn was hilft es, ob Du bekennst, dass er Gott sei, wo Du nicht auch glaubst, dass er Mensch sei? [...] Was hilft es, ob Du bekennst, dass er Mensch sei, wo Du nicht auch glaubst, dass er Gott sei? Was hilft es, dass Du bekennst, er sei Gott und Mensch, wo Du nicht glaubst, dass er für Dich alles geworden sei und getan habe? [...] Es müssen wahrlich alle drei Stücke geglaubt sein [...] Fehlt es an einem Stücklein, so fehlen alle Stücke“²⁸².

Der Thematik entsprechend kann man jedoch nicht redundant bei der Feststellung der Menschwerdung Christi bleiben, sondern man soll durch die Reichweite der Wiederherstellung des Menschen im menschengewordenen Christus die systematische Prämissenhaftigkeit der Menschwerdung für den christlich interkonfessionellen Dialog der Gegenwart zeigen.

Menschwerdung als Prämisse der relationalen Eigenschaft am Beispiel von Stăniloaes Theologie²⁸³

In der bekannten paulinischen Passage von I Korinther 3 wird gezeigt, dass das christliche Dasein weder paulinisch, noch apollinisch (4-5), sondern Christi ist und „Christus ist Gottes“ (23). In diesem paulinischen Kontext, wo wir Christi sind und Christus Gottes ist, wird Christi theandrisches Dasein als Folge der Menschwerdung zum einzigen Fundament für eine gott-menschliche Zusammengehörigkeit, wo der Mensch Gott als Vater bezeichnen darf, und mit den anderen Mitmenschen eine Gemeinschaft bilden kann. Infolgedessen ist die ontologische Wiederherstellung des Menschen im Lichte der Menschwerdung Christi gleichzeitig auch „ein ontologisches Heranwachsen des Ebenbildes Gottes im Menschen“²⁸⁴. Der Sohn Gottes wird durch seine Menschwerdung auch als Mensch Sohn Gottes, was dazu führt, dass die ganze menschliche Natur durch die Menschheit Christi sich mit der sohnschaftlicher Liebe Gottes erfüllt. In diesem Kontext nähert sich die göttliche Ebenbildlichkeit im Menschen immer mehr dem Bild des menschengewordenen Sohnes. So kann man von einer neuen Schöpfung in Christus sprechen²⁸⁵.

²⁸² Ibidem 50, S. 269, 1-17.

²⁸³ Das Beispiel von Stăniloaes Theologie rechtfertigt sich hier durch die Akzente des rumänischen Denkers auf den relationalen Eigenschaften des menschlichen Daseins aufgrund der Menschwerdung Gottes. Vgl. dazu Dumitru Stăniloaie, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. II, übers. v. Hermann Pitters, Benziger Verlag, Zürich-Gütersloh, 1990, S. 33-43.

²⁸⁴ Reinhard Flogaus, *Theosis bei Palamas und Luther*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1997, S. 415 (F.N. 96). Hier bezieht sich Flogaus auf einen christologischen Kommentar von Dumitru Radu zu 2Kor 5, 17.

²⁸⁵ Vgl. Flogaus, *Theosis*, S. 415.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

In der orthodoxen Theologie sieht Dumitru Stăniloae die theandrische Verwandtschaft und implizit die personale Relationsmöglichkeit zwischen Gott und Mensch in der Menschwerdung begründet: „Nur ein Gott, der selbst Mensch geworden ist, der sich auf die menschliche Ebene herabgelassen hat, ohne aufzuhören gleichzeitig Gott zu sein, konnte den Dialog mit dem Menschen zu seiner Fülle erheben und seine eigene Offenbarung vervollständigen, [...] So macht sich die göttliche Hypostasis selbst zu einer menschlichen Hypostasis. Ihr Ego wird also nicht nur ein göttliches Ego bleiben, sondern wird auch zum menschlichen Ego für jedes menschliche Du. Das göttliche Ego lässt sich so herab, dass es von uns als unmittelbares und menschliches Du erlebt wird, [...] So macht Christus uns alle zusammen (mit sich) auch zu Kindern Gottes [...]“²⁸⁶.

Diese durch die Menschwerdung Christi vergegenwärtigte Kindschaft, wodurch der Mensch Gott Vater und Du nennen kann, reflektiert gleichzeitig das gemeinschaftliche Bild trinitarischen Gottes im Menschen, denn Gott sprach: „Lasset uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei“ (Gen 1, 26). Infolgedessen erfährt das gemeinschaftliche (trinitarische) Bild Gottes im Menschen seinen Höhepunkt in der Menschwerdung Gottes selbst, denn durch diese (die Menschwerdung Gottes) vollzieht sich eine Teilhabe der menschlichen Personen am Göttlichen (Vergöttlichung): „Die Menschwerdung Gottes vollendet unser Streben nach dem Absoluten, indem sie uns am Göttlichen teilt“²⁸⁷.

Die Hauptkonsequenz der in der Menschwerdung Christi realisierten Neuschöpfung des Menschen ist die neue relationale Eigenschaft des christlichen Daseins.²⁸⁸ Stăniloae spricht in diesem Sinne von einer Aktivierung der menschlichen Natur in der Menschwerdung Christi, die das menschliche Dasein im Einklang mit dem göttlichen Willen personalisiert und ihm spezifische

²⁸⁶ Dumitru Stăniloae, *Chipul nemuritor al lui Dumnezeu*, Mitropolia Olteniei, Craiova, 1987, S. 159f (freie Übersetzung aus dem Rumänischen). Original: „Numai un Dumnezeu făcut El însuși om, coborât la treapta de om, fără să înceteze a fi și Dumnezeu, putea ridica la deplinătate dialogul Lui cu omul și duce la capăt descoperirea Sa, [...] Astfel, însuși ipostasul dumnezeiesc se face și ipostas al umanului. Eul său nu va rămâne numai Eul divin, ci se face și *Eu* uman pentru orice *tu* dintre oameni. [...] El coboară pînă a se face experiat de noi ca *Tu* nemijlocit, [...] ne face și pe noi împreună fii cu Sine ai Tatălui, [...]“.

²⁸⁷ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. I, übers. v. Hermann Pitters, Benziger Verlag, Zürich-Einsiedeln-Köln Gütersloh, 1985, S. 46.

²⁸⁸ Vgl. auch John. D. Zizioulas, „Biblical aspects of the Eucharist“, in: *The Eucharistic Communion and the World*, T&T Clark, London, 2011, S. 1-38. Hier zeigt Zizioulas unter anderem, dass die menschliche Person nach der Menschwerdung Christi nur als Person in Gemeinschaft bzw. als Person in Relation wahrzunehmen ist.

relationale Eigenschaften verleiht: „Man kann also sagen, die menschliche Natur sei erst in Christus in ihrer vollen und eigentlichen Authentizität aktiviert worden. [...] In Christus sind der Wille und die Strebungen der menschlichen Natur nicht durch ein autonomes Subjekt eingeeengt und verborgen, das durch individualistische Triebe bestimmt ist, sondern durch die göttliche Hypostase angeleitet, die die Strebungen in eine in jeder Beziehung positive Richtung lenkt, die dem Willen Gottes entspricht. [...] dass er (Christus) die menschliche Natur aufs authentischste personalisiert hat, wenn anders unter ‚Person‘ eine Einheit verstanden wird, die sich immer in positiver Weise auf andere Personen bezieht [...] Er vereinigte sie (die Naturen) willentlich, mit Zustimmung des Vaters und unter Mitwirkung des Geistes“²⁸⁹.

Selbst als christologischer Akt wird die Menschwerdung samt ihren relationalen Konsequenzen von Stăniloae im trinitarischen Lichte gesehen, denn die relationale Aktivierung des menschlichen Daseins heißt es gleichzeitig die Wiederherstellung des trinitarisch gemeinschaftlichen Bildes Gottes im Menschen. So hat man die menschliche Tendenz zu *communio* sowohl trinitarischen Ursprungs durch die Erschaffung und als auch als Werk Christi durch die Menschwerdung zu verstehen.

Menschwerdung als Prämisse ekklesialer und eucharistischer Gemeinschaft

Durch ihren theandrischen Charakter erneuert die Menschwerdung Gottes das Personsein des Menschen nicht nur in Bezug auf Gott, sondern auch in Bezug auf seine Mitmenschen. So entsteht die kirchliche *communio* als Werk und Konsequenz der Menschwerdung, denn nur in diesem Kontext kann man die theandrische Beschaffenheit der Kirche und ihren Status als Leib Christi verstehen. Die Zusammengehörigkeit der kirchlichen Gemeinschaft rechtfertigt sich durch Christus als Haupt der Kirche bzw. als Haupt seines Leibes. Die entstandene *communio* ist nun jedoch nicht unabhängig. Ob wir rein ekklesiologisch von der Kirche als Leib Christi, die von ihrem Haupt abhängig ist, oder sakramental von der Kirche als eucharistischer Teilhaberschaft an demselben Leib Christi sprechen, konstituiert die Menschwerdung wiederum die absolute Voraussetzung für die kirchliche Gemeinschaft.

Auf die kirchliche Gemeinschaft überträgt sich das universelle Prinzip der Menschwerdung, denn, wie in Christus „nicht mehr Grieche oder Jude, Beschnittener oder Unbeschnittener“ (Kol 3, 11) ist, so sollten auch in der Ecclesia keine sozialen, nationalen oder kulturellen Unterschiede mehr geben.

²⁸⁹ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. II, S. 37.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

Der universelle Aspekt der Menschwerdung bestimmt z. B. in der orthodoxen Kirche die Relation zwischen den Ortskirchen und der Universalkirche so, dass jede Ortskirche die ganze Kirche ist, der nichts fehlt.

„Das Verhältnis der Ortskirchen zueinander ist jedoch nicht das verschiedener Summanden, sondern das der Identität. Deshalb lassen sich die einzelnen Ortskirchen auch nicht zu einer Summe addieren. [...] „Tatsächlich, in der Ekklesiologie ergibt eins plus eins immer eins. Jede Ortskirche manifestiert die ganze Fülle der Kirche Gottes; denn sie ist die Kirche Gottes und nicht nur ein Teil dieser letzteren“²⁹⁰. Die Autonomie der Ortskirche ist jedoch in der Beziehung mit den anderen Ortskirchen begründet. Zusammen bilden die Ortskirchen die Universalkirche, wo die Universalität (Katholizität) und Konziliarität der Ecclesia gegeben sind.

Wenn die christliche Gemeinschaft als Leib Christi und in der Menschwerdung Gottes wiederhergestelltes christliches Dasein betrachtet wird, dann stellt sich hier die Frage nach der systematisch-praktischen Grundlage für die Aufrechterhaltung eines solchen christophorischen Zustandes. Apostel Paulus hat in diesem Sinne eine parate Antwort: „Der gesegnete Kelch, welchen wir segnen, ist der nicht die Gemeinschaft des Blutes Christi? Das Brot, das wir brechen, ist das nicht die Gemeinschaft des Leibes Christi? Denn ein Brot ist's, so sind wir viele ein Leib, dieweil wir alle eines Brotes teilhaftig sind“ (I Kor 10, 16-17). Über unterschiedliche Wahrnehmungen gewisser Aspekte der Abendmahlstheologie hinaus scheint also der sakramentale Leib Christi, eine essenzielle Rolle in Zusammenhaltung der Ecclesia zu spielen, wie Paulus in dem obigen Korinthertext hindeutet. Durch das Sakrament des Abendmahls geschieht folglich eine reale Teilhaberschaft an dem Leib des menschengewordenen Gottes, die zur realen Identifikation der Eucharistieempfänger mit der Gemeinschaft der Heiligen und dem Leib Christi führt.

Menschwerdung als anthropologische Prämisse für die moderne Ökumene

Die Relevanz der Menschwerdungstheologie für das ökumenisch-dogmatische Denken zeigt sich auch in der dialektischen Theologie des 20. Jahrhunderts. In diesem Sinne sollte man der dialektischen Theologie eine essenziell ökumenische Eigenschaft anerkennen: den göttlichen Wert des Anderen. Am Beispiel Karl Barths erkennt man die Überwindung des hegelianischen ewigen Widerspruchs der Polaritäten und die neue Zielsetzung einer mutualen und menschwerdungsbedingten Dialektik. Darüber hinaus, dass dem dialektischen Denken heraklitisch relativierende Eigenschaften attribuiert werden (πάντα ῥεῖ)

²⁹⁰ Karl Christian Felmy, *Einführung in die orthodoxe Theologie der Gegenwart*, Lit Verlag, Berlin, 2014, S. 200. Hier zitiert Felmy aus Afanas'evs Ekklesiologie.

und man Barths dialektische Theologie unglücklicherweise zu wenig mit der mystischen Theologie des Dionysius (Pseudo)Areopagita bzw. mit der Erkenntnistheologie des Unerkennbaren assoziiert, spricht Barth von dem neuen Sein des Menschen nach der Menschwerdung Gottes als gleichzeitig außerhalb des erhöhten Christus, „noch da drunten“, und in dem erhöhten Christus, „schon dort droben“²⁹¹, *extra nos* und *in nobis*.²⁹² In Anlehnung an Luthers *simul* hebt Barth in seiner dialektischen Theologie hervor, dass der Mensch, aufgrund des Wortes Gottes, das für uns Mensch geworden ist und somit für alle Menschen eine wiederhergestellte Daseinsgrundlage geschaffen hat, von sich selbst wegblicken und durch diesen ekstatischen Blick nach außen Christus in dem Anderen erkennen kann. In diesem Sinne drückt sich Karl Barth so aus: „Es geht dabei wohl um Selbsterkenntnis, aber um die Erkenntnis unserer selbst in Christus und also nicht hier, in uns, sondern außer uns, dort, in diesem Anderen, der mit mir nicht identisch ist und mit dem ich nicht identisch bin noch werde, in dessen Menschlichkeit mit ja auch Gott selbst ein Anderer, ein konkretes Gegenüber wird, ist und bleibt“²⁹³.

Durch die menschwerdungsbestimmte Dialektik von *extra nos* und *in nobis* gelangt Barths Position zu dem evangelischen Wort: „Du sollst deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ (Matt 22, 39) und kontribuiert damit zu einer nachvollziehbaren ökumenischen Interpretation des biblischen Spruches in der Gegenwart. Diese Positionierung zur Alterität ist jedoch selbst der christlichen Antike nicht fremd, wenn man an die areopagitische Ekstase denkt: „Die göttliche Liebe ist aber auch entrückend (ἐκστατικός) und duldet nicht, dass die Liebenden sich selbst angehören, sondern nur den Geliebten“²⁹⁴.

In der römisch-katholischen Theologie der Moderne hebt insbesondere Karl Rahner das Hingeben des Logos durch die Menschwerdung als *alteritas* hervor. Das Hingeben des Sohnes Gottes ist hier nicht strikt als Kreuzigung und Tod Christi, sondern als Entäußerung und Werden Gottes selbst gemeint. Rahner sieht in dem Kontext der Menschwerdung die Anderheit Gottes selbst, der, im Geist von Chalcedon, sowohl kenotisch Mensch geworden als auch wesenhaft Gott geblieben ist: „Das glaubensmäßig gegebene Urphänomen ist gerade die Selbstentäußerung, das Werden, die Kenosis und Genesis Gottes selbst, der werden kann, indem er im Setzen des entsprungenen anderen selbst das

²⁹¹ Karl Barth, *Die kirchliche Dogmatik*, IV/2, Theologischer Verlag, Zürich, 1980, S. 301.

²⁹² Ibidem, IV/4, S. 22f.

²⁹³ Ibidem, IV/2, S. 313.

²⁹⁴ Dionysius (Pseudo)Areopagita, *De divinis Nominibus*, IV, 13, übers. v. Josef Stiglmayr, in: BKV, 2. Reihe, Band 2, Kempten-München, 1933.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

Entsprungene wird, ohne in seinem Eigenen, dem Ursprünglichen selbst, werden zu müssen. Indem er bei seiner bleibenden unendlichen Fülle sich selbst entäußert, entsteht das andere als seine gotteigene Wirklichkeit“²⁹⁵. Diese menschwerdungsbedingte Anderheit Gottes, die gleichzeitig als theologische Aporie der Gotteslehre verstanden werden könnte, weil der Unendliche, der Ewige und der Göttliche endlich, zeitlich und menschlich (irdisch) geworden ist, konstituiert sich als Kern der Theosis- oder Rechtfertigungslehre.

Rahner „spürt“ in diesem Kontext die Tiefe der Kenose Gottes, der in seiner Allmacht sich selbst von dem Endlichen und von dem aus dem Nichts Kommenden bedingt und einen undenkbaren ontischen Schritt vom Göttlichen zum Menschlichen realisiert²⁹⁶. So geht Gott aus sich aus, um das Andere zu seiner echten Wirklichkeit und zu seinem Eigenen zu machen²⁹⁷. Denn nur so konnte die ontologische Wirklichkeit der menschlichen Natur im Allgemeinen durch den speziellen Akt der Menschwerdung neudefiniert und wiederhergestellt werden.

Das ekstatische Aus-sich-heraus-treten (das Überschreiten des Selbst) findet seinen Ausdruck auch in der orthodoxen Theologie der Gegenwart. In diesem Sinne zeigt der Metropolit von Pergamon, dass die personale Qualität des Menschen gleichermaßen von *hypostasis* und *ekstasis* bestimmt wird²⁹⁸. Die Erfüllung der gegebenen hypostatischen Qualität des menschlichen Daseins erfolgt durch das ekstatische Aus-sich-heraus-treten²⁹⁹ bzw. durch den Übergang von Individuum zur gemeinschaftlichen Person. Durch seine ekstatische Gemeinschaftlichkeit wird das menschliche Personsein *katholisch*, d. h. es wird zum „Träger seiner eigenen Natur in ihrer Ganzheit“³⁰⁰. Die Kapazität zur Trägerschaft seiner eigenen Natur in ihrer Ganzheit bekommt das menschliche

²⁹⁵ Karl Rahner, *Grundkurs des Glaubens: Einführung in den Begriff des Christentums*, Herder, Freiburg/Basel/Wien, 1976, S. 220.

²⁹⁶ Ibidem, S. 218-219. Rahner spricht hier davon, dass Gott etwas werden kann. Gottes Unveränderlichkeit besteht per se, während er „am anderen“ veränderlich sein kann.

²⁹⁷ Ibidem, S. 220.

²⁹⁸ Vgl. J. D. Zizioulas, *Being as Communion*, St. Vladimirs Seminary Press, New York, 1997, S. 27-47.

²⁹⁹ Vgl. Dorothea Gnau, *Person werden Theologische Anthropologie im Werk der gegenwärtigen orthodoxen Theologen Panagiotis Nellas, Christos Yannaras und Ioannis Zizioulas*, Inauguraldissertation zur Erlangung der Doktorwürde der Theologischen Fakultät der Albert-Ludwigs-Universität Freiburg/Brsg., April, 2005, S. 193.
<https://d-nb.info/1123472343/34> (abgerufen am 16.11.2020)

³⁰⁰ Gnau, *Person*, S. 193. Gnau bezieht sich hier auf Zizioulas' Satz: „bearer of its nature in its totality“, *Being as Communion*, S. 106.

Personsein von Christus als Korporativperson infolge der Menschwerdung. So „wird die *Hypostasis* des Sohnes durch die Hineinnahme in die innertrinitarische Koinonia zur *Hypostasis* jeder menschlichen Person“³⁰¹. In diesem Sinne betrachtet Zizioulas die durch die Menschwerdung vollbrachte Erlösung nicht als einfachen Akt einer außerordentlichen Offenbarung oder einer erhabenen Lehre über die Person, sondern als reale Verwirklichung des Personseins in Christus, die zur *hypostatischen* Basis für jede menschliche Person wurde³⁰².

Aus der rumänisch-orthodoxen Theologie des 20. Jahrhunderts sollte Vater Stăniloae mit seiner spezifischen Einstellung zur Anthropologie nicht unerwähnt bleiben. Als Ebenbild trinitarischen Gottes ist der Mensch in Stăniloaes Theologie ein dialogisches Wesen *per se*. Die dialogische Anthropologie ist Stăniloae so essenziell, dass er, aufgrund mancher patristischer Quellen, wie Basilius dem Großen, Gregor von Nyssa oder sogar Origenes, von dem Rufen des Menschen ins Dasein spricht³⁰³. So erfolgt für Stăniloae selbst die Erschaffung des Menschen durch einen theandrischen Dialog.

Stăniloae versteht die Menschwerdung Christi auch als ontologische Wiederherstellung des gott-menschlichen Redens, denn durch den Logos kann der Mensch wieder mit Gott reden. Die Erfüllung der menschlichen Person kann aber nur durch die Bestätigung anderer Personen erlangt werden, denn nur eine andere Person kann einem bestätigen, dass man selbst Person ist³⁰⁴. So kann das menschliche Dasein außerhalb gemeinschaftlicher Interaktion sich weder zum dialogischen Personsein noch zum Glied des Leibes Christi entwickeln.

Conclusio

Die Menschwerdung Gottes konstituiert als ein interkonfessionell einhelliger Aspekt der christlichen Glaubenslehre einen möglichen Ansatzpunkt für die christlich ökumenische Interaktion. Gleichzeitig können jedoch auch die aus der

³⁰¹ Ibidem, S. 200. Vgl. auch Zizioulas, *Being as Communion*, S. 54.

³⁰² Ibidem, S. 200.

³⁰³ D. Stăniloae, *Orthodoxe Dogmatik*, Bd. I, S. 342 u. 352. Den Ausdruck (ins Dasein rufen) findet man nicht selten in manchen patristischen Kommentaren und Interpretationen, insbesondere zum biblischen Schöpfungsbericht. Hierzu: Basilius der Große, *Homilie I*, Kap. 2., in: BKV, 1. Reihe, Band 47, Kempten/München, 1925; Gregor von Nyssa, *Oratio catechetica magna*, Kap. VIII, 1, in: BKV, 1. Reihe, Band 56, Kempten-München, 1927; Origenes, *Contra Celsum*, III, 69, in: BKV, 1. Reihe, Band 52 und 53, München, 1926.

³⁰⁴ Vgl. Stăniloae, *Iisus Hristos sau restaurarea omului*, Ed. II, Omniscope, Craiova, 1993, S. 21. Stăniloae zitiert hier Martin Buber mit „Ich und Du“ (Berlin, 1936): „Der Mensch wird am Du zum Ich, [...] Ich werde am Du; Ich werdend, spreche ich Du“, S. 18 u. 36.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

Menschwerdung hervorgehenden Gedanken als Ausgangspunkte für den ökumenischen Dialog betrachtet werden. Selbst wenn die Menschwerdung Christi beim ersten Blick aus manchen partikulären Aspekten der christlichen Systematik zu fehlen scheint, funkt diese in Wirklichkeit als Grundtenor für die meisten theologischen Themen der christlichen Ökumene. Wir nennen hier zwei Beispiele: 1. Gnadenlehre und Soteriologie. Genauso wenig werden die Protestanten eine soteriologische Rolle des menschlichen Wirkens anerkennen, wie die Orthodoxen und die Katholiken eine ausschließlich auf der Gnade Gottes basierenden Erlösungslehre (*sola gratia*) zugeben werden. Einerseits akzentuiert man die Absolutheit der Gnade Gottes und andererseits attribuiert man auch dem menschlichen Wirken eine Rolle in der eigenen Erlösung. Wenn man jedoch die Facetten dieser Problematik ins Licht der Menschwerdung stellt, dann erkennt man die Lösung in der gott-menschlichen Person Christi selbst, deren menschliche Kraft und göttliche Gnade nicht auseinanderhaltbar sind. In der Menschwerdung Christi stellt sich nicht mehr die Frage, ob die Gnade oder die Natur seines Daseins primär agiert, denn Christi Natur ist voller Gnade. Infolgedessen sollten solche systematischen Thematiken nicht in ihrer Starrheit verstanden werden, denn selbst bei den wichtigsten Repräsentanten aller drei christlichen Hauptkonfessionen tauchen Begegnungen mit der entgegengesetzten Position auf. So spricht Luther den guten Werken einen deutlich soteriologischen Bestätigungscharakter zu, denn ohne die guten Werke ist der Glaube tot³⁰⁵. Von der ostkirchlichen Seite zeigt z. B. Nikolaos Kabasilas, dass der Mensch durch sich nicht im Stande ist, gute Werke zu vollbringen, und dass diese letztendlich Gottes Tun sind³⁰⁶.

In der katholischen Theologie könnte man an Bonaventura denken, der, unter dem mystischen Einfluss von Pseudo-Areopagita, seine Gnadenlehre als von Christus kommende Lichtwirkung (*lumen gratiae*) entwickelt und als primär für die Erlösungslehre betrachtet³⁰⁷. So hat man bei Bonaventura den Eindruck, dass die eigene soteriologische Tätigkeit des menschlichen Daseins im absoluten Sinne vom Gnadenlicht der mystischen Ruhe bzw. Dunkelheit (höchster Erleuchtung)

³⁰⁵ WA, 39/I, S. 46, 20f: „Quod si opera non sequuntur, certum est, fidem hanc Christi in corde nostro non habitare, Sed mortuam illam [...]“. Vgl. dazu Bernhard Lohse, *Luthers Theologie in ihrer historischen Entwicklung und in ihrem systematischen Zusammenhang*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen, 1995, S. 282.

³⁰⁶ Nikolaos Kabasilas, *Das Buch vom Leben in Christus*, übers. v. Gerhard Hoch, Johannes Verlag, Einsiedeln-Freiburg, 1991, S. 115-116.

³⁰⁷ Vgl. Bonaventura, II *Sent.* D 26a un., q2.

bestimmt wird³⁰⁸, wo der menschliche Geist nichts mehr zu sagen oder zu erkennen hat.

2. Abendmahlslehre. Orthodoxe Realpräsenz oder lutherische Konsubstantiation? Die orthodoxe Theologie erklärt nicht die Modalität der Realpräsenz Christi im Abendmahl³⁰⁹, sondern nimmt sie als Selbstverständlichkeit des Seins an. Jedoch aufgrund der Tatsache, dass man in der orthodoxen Theologie die Transsubstantiation, die absolute Wesensverwandlung der eucharistischen Elemente und das Aufhören derselben (Elemente) in ihrer Essenz zu existieren, nicht annimmt³¹⁰, jedoch andererseits von der neuen eschatologischen (verklärten) Qualität der Elemente nach der Verwandlung spricht³¹¹, bleibt die Möglichkeit einer Koexistenz der eucharistisch veränderten Elementen mit dem wahren Leib und dem wahren Blut Christi offen, was Luther und die orthodoxe Position sehr nahe bringt. Wiederum dient hier die Wirklichkeit der Menschwerdung als Grundlage für abendmahlstheologische Gemeinsamkeiten, denn der eucharistische Prozess der Verwandlung könnte hier nach dem Paradigma der *unio hypostatica*,

³⁰⁸ Vgl. Romano Guardini, *Systembildende Elemente in der Theologie Bonaventuras*, Leiden, 1964, S. 62 u. 64.

³⁰⁹ Vgl. Johannes von Damaskus, *Genaue Darlegung des orthodoxen Glaubens (Expositio fidei)*, IV, Kap. 13, „Von den heiligen, makellosen Mysterien des Herrn“, übers. v. Dionys Steinhofer, in: BKV, 1. Reihe, Bd. 44, München 1923. Hier sagt Johannes von Damaskus Folgendes: „Der Leib ist wahrhaft mit der Gottheit vereint, der Leib aus der Heiligen Jungfrau, nicht als ob der [in den Himmel] aufgenommene Leib vom Himmel herabkäme, sondern weil das Brot und der Wein selbst in Leib und Blut Gottes verwandelt wird. Fragst du aber, wie es geschieht, so genügt dir zu hören, dass es durch den Heiligen Geist [geschieht]. So bildete auch der Herr aus der heiligen Gottesgebälerin durch den Heiligen Geist für sich und in sich Fleisch. Und mehr wissen wir nicht, als dass das Wort Gottes wahr und wirksam und allmächtig ist, das *Wie* aber ist unerforschlich“.

³¹⁰ J. D. Zizioulas, „Die Eucharistie in der neuzeitlichen Orthodoxen Theologie“, in: *Die Anrufung des Heiligen Geistes im Abendmahl*, hg. v. Aussenamt der EKD, Frankfurt, 1977, S. 168. Zizioulas zeigt hier in Bezug auf „μεταβολή“, dass dieser Terminus, „abgesehen von der Aussage, dass es *Veränderung der Elemente stattfindet*, keinen weiteren konkreten Gehalt in der neuzeitlichen orthodoxen Theologie hat“.

³¹¹ D. Stăniloae, *Die Eucharistie als Quelle des geistlichen Lebens*, Luther Verlag, Köln, 1979, S. 13 – 14. Hier spricht Vater Stăniloae von einer Verklärung der Elemente als Folge der Verwandlung. Die Gestalten der Elemente bleiben nach der Verwandlung erhalten, jedoch ihr Wesen wird in den Leib und das Blut Christi verwandelt. Dies führt nicht zu einer Vernichtung des Wesens der Elemente, sondern zur Erfüllung ihrer eschatologischen Bestimmung (das betrifft die ganze Schöpfung): Verklärung in Christus.

*Die Menschwerdung Gottes als Prämisse für die christliche Ökumene der
Gegenwart: eine orthodoxe Perspektive*

mit den spezifisch systematischen Einschränkungen³¹², verstanden werden: zwei Naturen (Gott und Mensch) – zwei Naturen (gott-menschlicher Christus und materielle Elemente), ein Christus (nach der Geburt) – ein Christus (nach Verwandlung), Vergöttlichung der menschlichen Natur – Verklärung der Elemente.

Daraus könnte man schließen, dass die Menschwerdung Gottes, samt ihren Kernaspekten (Zwei-Naturen-Lehre, Vergöttlichung der menschlichen Natur, Wiederherstellung der menschlichen Natur, etc.) auf systematischer Ebene als zentraler Ausgangspunkt für die relevantesten Übereinstimmungen der christlich ökumenischen Theologie verstanden werden kann. Betrachtet man die Menschwerdung Gottes jedoch auf einer ethischen Ebene (ohne diese strikt von der systematischen zu trennen), dann ist die Menschwerdung der kenotische Akt Gottes per excellence. Somit bietet die Menschwerdung Gottes den ökumenischen Anstrengungen sowohl die theologische Prämisse als auch das ethische Verhalten der Selbstlosigkeit an.

³¹² Trotz der obengenannten Parallele zwischen Menschwerdung und Brotwerdung sollte man sich von den Einschränkungen dieses Vergleichs bewusst sein. Hierzu zählt z. B. die Einmaligkeit der Menschwerdung im Vergleich mit der wiederholten eucharistischen Verwandlung.

PATRISTICA

PATRISTICS

Cuviosul Nichifor isihastul, mărturisitor al Ortodoxiei în veacul al XIII-lea

arhid. Ioan I. Ică jr³¹³

Abstract:

The study traces the origins, activity and Orthodox confession of the Italian monk Nicephorus the Hesychast (1215/1220–1290/1300) – known as the author of a famous apology of the psycho-physiological method of the Hesychast prayer – during the resistance of the Byzantine monks of Mount Athos against the papal Union of the Churches decreed at the Second Council of Lyon (1274) and supported by the Byzantine emperor Michael VIII Palaiologos (1259-1281). Translating in Romanian in Sibiu the Triads of St Gregory Palamas, D. Stăniloae published in 1932-1933 and in 1938 an important passage which permitted an important revision of the image of Nicephorus' life and Hesychast activity sketched by St Nicodemus the Hagiorite in Philokalia (1782). Interpreting Nicephorus' anti-Unionist resistance Fr D. Stăniloae connected it with the popular story of martyrdom of the Athonite monks opposed to the Union of Lyon published by Uspensky in 1892. This is the image of Nicephorus the Hesychast also in the seventh volume of the Romanian Filocalia published by Fr D. Stăniloae in 1977. In 1976 V. Laurent published the important text of the dogmatic discussion of Nicephorus with the Papal legate Tomasso Agni who presided in 1276 his trial in Acre, the last Crusader fortress in Palestine. Both documents translated and commented here allow an accurate image of the Athonite monk Nicephorus the Italian not only as a famous Hesychast, but also as an Confessor of the Orthodox faith in the troubled final years of the 13th century.

³¹³ Arhid. Dr. Ioan I. Ică jr. este profesor la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. Email: ioan.ica@ulbsibiu.ro

Keywords:

Nicephorus the Hesychast, Anti-Unionism, Meletios, Hesychasm, Philokalia, Byzantine monasticism, Michael VIII Palaiologos.

I

Cunoașterea științifică a isihasmului bizantin în prima jumătate a secolului XX s-a datorat în marea ei parte activității, și competiției, între cele două institute pentru cunoașterea Răsăritului creștin înființate în scopuri unionist-misionare la sfârșitul secolului XIX și începutul secolului XX. Este vorba, mai întâi, de institutul creat în 1895 la Kadiköy (fostul Chalcedon), suburbie a Istanbulului de pe malul de est al Bosforului, de monahii augustinieni aparținând Congregației Asumpționiștilor, institut care între anii 1897 și 1941 a editat revista *Échos d'Orient*³¹⁴; iar, mai apoi, de Institutul Pontifical Oriental creat la Roma și condus de iezuiți, care între 1923 și 1934 au editat periodicul *Orientalia Christiana*³¹⁵.

În 1901–1902, Jean Bois publica în *Échos d'Orient* patru importante studii de premieră consacrate începuturilor isihasmului și controversei isihaste din secolul XIV.³¹⁶ Tonalitatea apologetică a investigației era proclamată deschis încă de pe prima pagină: obiectivul mărturisit era elucidarea lungii dezbateri din Biserica bizantină generată de „foarte curioasa și interesant de studiat problemă” ridicată de „foarte ciudata teorie mistică” a isihasiștilor athoniți care „pretindeau să ajungă la o vedere sensibilă a divinității printr-un procedeu analog, dacă nu identic, cu cel pe

³¹⁴ Devenită în 1943 *Revue d'études byzantines* și apărută până în 1947 la București — unde s-a mutat în 1937 ca Institut Francez de Studii Bizantine institutul asumpționiștilor până la expulzarea în 1947 a monahilor romano-catolici din România sovietizată —, iar din 1948 și până astăzi la Paris. Pentru detalii, cf. volumul de studii editat de M.-H. Blanchet și I.-A. Tudorie: *L'apport des Assomptionnistes français aux études byzantines, une approche critique* (Colloque Bucarest, 25–27 septembre 2014) (Archives de L'Orient Chretien 21), Paris, 2017.

³¹⁵ Devenit din 1935 *Orientalia Christiana Periodica* și apărând la Roma până Astăzi. Pentru detalii, a se vedea volumele de studii apărute cu prilejuri comemorative: *Il 75° anniversario del Pontificio Istituto Orientale*, Atti delle celebrazioni giubilarie 15–17 ottobre 1992, Roma, ed. R.F. Taft și J.L. Dugan (Orientalia Christiana Analecta 244), Roma, 1994, și *Da Benedetto XV a Benedetto XVI*, Atti del simposio del 90° anniversario della Congregazione per le Chiese Orientali e del Pontificio Istituto Orientale, Roma, 9 nov. 2007, ed. E.G. Farrugia (Orientalia Christiana Analecta 284), Roma, 2009.

³¹⁶ J. Bois, „Les hésychastes avant le XIV^e siècle”, *Échos d'Orient* 5 (1901), p. 1-11; „Grégoire le Sinaïte et l'hésychasme à l'Athos au XIV^e siècle”, *ibid.*, p. 65-73; „Les débats de la controverse hésychaste”, *ibid.*, p. 353-362, și „Le synode hésychaste de 1341”, *ibid.* 6 (1902), p. 50-60.

care-l folosesc fahirii Indiei pentru a-și procura desfătata odihnă a nirvanei”, o teorie în care speculații subtile despre relația dintre esența divină și atributele ei s-ar amesteca cu „practici de un realism grosolan”³¹⁷. Concluzia studiului e că în teoria mistică a isihaiștilor poate fi recunoscută ca neîndoielnică dubla influență — semnalată încă de adversarii lor din secolul XIV, Varlaam Calabrezul și Nichifor Gregoras — a mesalianismului (și bogomilismului) și a teoriilor mistice ale lui Simeon Noul Teolog.³¹⁸ Era vorba de faimoasa „metodă” psihofizică de rugăciune denunțată ca „omfalopsihism” de Varlaam și Gregoras, și care descrie „practica absurdă și grosolană a contemplativilor de la Atos, care evocă trucurile hipnotice ale fahirilor indieni”. Această „metodă” n-ar putea avea drept autor pe Simeon Noul Teolog, ale cărui scrieri autentice (inedite încă în 1900) atestă o „mistică rafinată și profundă”. Isihaiștii din secolul XIV au plecat însă de la insistența acestuia pe necesitatea experienței luminii divine, teoria lor mistică putând fi considerată drept „o exagerare și o deviere a unor tendințe mistice repuse la loc de cinste în monahismul grec cu trei secole înainte de celebrul mistic Simeon cel Tânăr, egumen la Sfântul Mamas” din Constantinopol.³¹⁹ Această lumină divină de care vorbea Simeon a ajuns să „bântuie creierele singuraticilor contemplativi” athoniți care „pentru a-și procura vederea ei infailibilă s-au dedat în ignoranța și naivitatea lor” „practicilor” descrise în „metoda” psihofizică, „încolțite fără îndoială într-un creier bolnav”.³²⁰

Convingerea că istoria isihasmului trebuie să înceapă cu studierea și editarea scrierilor lui Simeon Noul Teolog au avut-o atât asumpționiștii de la Kadiköy — Louis Petit († 1927), întemeietorul revistei *Échos d'Orient*, pregătea o ediție a scrierilor simeoniene —, cât și iezuiții de la Institutul Pontifical Oriental din Roma. În 1928, Irénée Hausherr SJ (1881–1978) a publicat în *Orientalia Christiana* ediția „Vietii” lui Simeon Noul Teolog scrisă de ucenicul său, Nichita Stithatos, după ce în 1927 editase critic tot aici textul bizantin al controversatei

³¹⁷ *Échos d'Orient* 5 (1901), p. 1.

³¹⁸ *Ibid.*, p. 11.

³¹⁹ *Ibid.*, p. 9.

³²⁰ *Ibid.*, p. 11. J. Bois nu făcea în 1901 decât să rezume judecățile similare ale dominicanului François Combefis (1605–1679) din prefața la ediția sa din 1672 a tratatului antipalamic al lui Manuel Calecas († 1410), reeditat în PG 152, 257–284, mai ales col. 280–283. Combefis exprimă la rândul său rezervele similare exprimate de contemporanul său, eruditul grec unit din Chios, Leo Allatius (1586–1669), devenit prefect al Bibliotecii Vaticanului, în „diatriba” sa din 1664 despre scrierile diverșilor „Simeoni” bizantini, reed. PG 120, 287–317. Pentru Allatius, „verum tamen simulum errorum ac haereseon [Palamitarum] fuit iste Symeon” (col. 315).

„metode de rugăciuni isihaste” atribuite Noului Teolog³²¹ urmat de acela al faimosului al cincilea „discurs etic” simeonian, autentic, despre necesitatea vederii lui Dumnezeu încă din viața aceasta. Textul „metodei” era prefațat de un amplu studiu introductiv în care profesorul iezuit reafirma teza lui J. Bois și F. Combefis: deși nu poate fi autorul „metodei”, „un rezumat al spiritualității sinaite și o deformare a acesteia”, prin teoria sa mistică Simeon Noul Teolog a contribuit la difuzarea ei³²². În realitate, „un rezumat al spiritualității sinaite”, teză ilustrată de numeroasele paralele cu „Scara” lui Ioan Scărarul și cu scrierile filocalice ale monahilor sinaiți Filotei și Isihie, „metoda” pseudo-simeoniană este totuși prima expunere a metodei isihaste de rugăciune. Invenția acesteia, editorii *Philokaliei* ar atribui-o explicit monahului bizantin din secolul XIV Nichifor, autor al unui faimos „Cuvânt despre trezie și paza inimii”³²³, care conține o altă descriere a procedurii ei psihofizice. În opinia părintelui Hausherr, Pseudo-Simeon și Nichifor ar fi fost de fapt unul și același personaj și cele două scrieri — *methodos* și *logos peri nēpseōs* — ar fi de fapt la origine un singur tratat³²⁴ separat ulterior de copiii bizantini. Într-o mică „notă despre inventatorul metodei de rugăciune isihastă” publicată în 1930³²⁵, profesorul iezuit credea că ar fi găsit și dovada concretă a ipotezei sale în două manuscrise (*Vatic. 740* și *Panteleim. 571*), unde s-ar putea vedea că e vorba de o eroare de diviziune a textului unui singur tratat. Ceea ce îl determina să anunțe ca pe un câștig definitiv descoperirea numelui și calității inventatorului metodei de rugăciune isihaste în persoana lui Nichifor, monahul pe care editorii *Philokaliei* — mai precis tânărul Nicodim Aghioritul — îl prezintă ca profesor de filozofie ascetică al lui Grigorie Palama.³²⁶ *Philokalia* revelează astfel

³²¹ I. Hausherr, „La méthode d'oraison hésychaste”, *Orientalia Christiana* 9:2 (1927), p. 100-202, textul critic al „metodei” la p. 150-172. Este vorba de textul bizantin original al „metodei sfintei rugăciuni și atenții” publicat în *Philokalia*, Veneția, 1782, p. 1178-1185 (text reluat în PG 120, 701-710) doar într-o parafrază în greaca populară. Traducerea românească a textului bizantin, de pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. VIII, 1979, p. 528-540.

³²² I. Hausherr, „La méthode...”, p. 129.

³²³ *Philokalia*, 1782, p. 868-876 și de aici PG 147, 945-966 împreună cu traducerea latină care însoțea prima ediție a „cuvântului” lui Nichifor realizată de iezuitul Pierre Poussines (1609-1686) în finalul antologiei de opusculi grecești *Thesaurus asceticus sive Syntagma opusculorum octodecim a graecis olim Patribus de re ascetica scriptorum*, Toulouse, 1684, p. 404-434. Trad. rom. pr. prof. D. Stăniloae, *Filocalia*, vol. VII, p. 1977, p. 11-32.

³²⁴ I. Hausherr, „La méthode...”, p. 133.

³²⁵ I. Hausherr, „Note sur l'inventeur de la méthode d'oraison hésychaste”, *Orientalia Christiana* 10:3 (1930), p. 179-181.

³²⁶ *Philokalia*, 1782, p. 867 (și PG 147, 944):

faptul și „mai picant” că acest important personaj „care a înzestrat Biserica răsăriteană cu celebra metodă «științifică» de rugăciune” isihastă „și prin aceasta a redeschis pentru întreaga lume ortodoxă ecluzele misticii era prin naștere și prin educație ... un latin”³²⁷.

Asumpționistii, rivali ai iezuiților în studierea Răsăritului ortodox, au reacționat critic la edițiile și teoriile părintelui Hausherr. Au făcut-o mai întâi prin lunga recenzie critică a ediției „Vieții” lui Simeon Noul Teolog făcută de Vitalien

„Preacuviosul părintele nostru Nichifor, care a săvârșit alergarea luptelor ascetice în muntele cu numele sfînteniei al Athosului, înflorind cu puțin înainte de anul *o mie trei sute patruzeci*, a fost povățuitor și inițiator în tainele celor mai înalte discipline ale filozofiei ascetice al lui Grigorie [Palama] al Tesalonicului, cum dă mărturie despre el chiar acesta însuși. Și ocupându-se cu isihia lipsită de griji și ajuns acum unit cu sine însuși, s-a unit în chip de nespus cu ce e mai înalt și supralumesc din cele dorite și plecând de aici pătimea în chip fericit luminarea enipostatică a harului în inimă. Umplându-se, așadar, de aici în chip bogat primul el însuși la imitarea de neimitat și darul îndumnezeitor al îndumnezeirii, fericitul ni l-a transmis și nouă în chip părintesc și generos prin această mică trudă a lui de față, dacă am dori să ne facem vrednici de cinstiri egale cu el. Culegând în el citatele care vorbesc despre atenție și rugăciune din biografiile sfîntilor părinți și adăugându-le de la sine și metoda cu adevărat naturală și științifică, cum n-ar putea-o înțelege mai bine cineva, a adunării minții înăuntrul inimii prin inspirarea aerului pe nări și invocarea în ea a lui «Doamne, Iisuse», a întărit pentru cei care voiesc să se mântuiască un fel de etalon foarte exact al sfintei trezii și un fel de scară a rugăciunii curate și lipsite de vagabondaj, precum și al celor bune care izvorăsc din ea, confecționându-l el însuși primul ca un ou Beseliel [cf. *Ieș* 31, 2 ș.u.] prin dulgheria Duhului. Urcați deci, urcați, câți aveți dorința să locuiască în voi Hristos și vreți să fiți schimbați la chip într-o icoană a Duhului din slavă în slavă [2 *Co* 3, 18] și drept urmare să fiți îndumnezeiți și învredniciți de luminoasa moștenire a celor mântuiți.”

Tot ca profesor de isihasm al lui Grigorie Palama îl prezintă Nicodim Aghioritul și pe Teolipt al Filadelfiei (*ibid.*, p. 853):

„Cu adevărat marele luminător al Filadelfiei Teolipt a înflorit în timpul lui Andronic al doilea Paleologul în jurul anului *o mie trei sute douăzeci și cinci*. Ducând mai întâi viață ascetică anahoretică în Muntele sfînteniei și de aici primind ulterior prezidarea Bisericii Filadelfiei, devine povățuitor și inițiator/mistatog în taina disciplinelor celor mai frumoase ale sfântului Grigorie [Palama] al Tesalonicului; fiindcă l-a inițiat pe acela în sfânta trezvie și în rugăciunea minții încă pe când acela se afla în cele ale lumii, cum se cuprinde în «Viața» acestui Grigorie scrisă de Filotei patriarhul. Cuvântul de față trudit de el, care e o regulă excelentă și un canon exact al lucrării meditării ascunse în Hristos, a fost aici alături de celelalte împreună cu capitole care-i urmează compuse excelent cu înțelesuri dumnezeiești și puritatea exprimării, pentru că sunt folositoare și remarcabile ca nimic altceva pentru cei care se sânguesc să strângă pe scurt disciplina cu înțelepciune dumnezeiască a filozofiei duhovnicești.”

³²⁷ I. Hausherr, „Note sur l’inventeur de la méthode...”, p. 181.

Laurent (1896–1973)³²⁸, iar apoi prin două note critice cu privire la „originile metodei de rugăciune isihaste” publicate de severul polemist și eruditul dogmatist asumpționist Martin Jugie (1878–1952). În cea dintâi³²⁹ asumpționistul a respins, mai întâi, categoric ca imposibil de susținut ipoteza propusă de I. Hausherr: „methodos” și „logos” sunt două opusculi absolut distincte în toate manuscrisele și ca atare au fost scrise de doi autori total diferiți. Apoi, cu toate eforturile lui Hausherr de a-l scuti pe Simeon Noul Teolog de „paternitatea compromițătoare” a „metodei” isihaste de rugăciune, mistica acestuia continuă să fie „presărată cu grave erori dogmatice”, din ea nefiind deloc absentă „inspirația mesaliană”. O lectură atentă a *Philokaliei* arată că și Nicodim Aghioritul „s-a înșelat în chip straniu” și inexplicabil atunci când, în notița introductivă³³⁰, îl prezintă pe Nichifor monahul ca trăitor înainte de 1340 și ca dascălul de filozofie ascetică al lui Grigorie Palama (1296–1359). Nicodim și-a dat el însuși „o dezmințire flagrantă” o sută de pagini mai încolo³³¹ unde e contrazis chiar de Grigorie (Palama) al Tesalonicului. Adresându-se lui Varlaam în finalul unuia dintre tratatele scrise în apărarea isihastilor (*Triade* I, 1, 12) publicat în *Philokalia*, Grigorie Palama scrie: Știi doar „Viața” sfântului Simeon Noul Teologhisitor, care a aproape toată o minune și a fost slăvită de Dumnezeu prin minuni dincolo de fire, precum și scrierile lui, pe care n-ar greși cineva față de ce e cuvenit dacă le-ar numi scrieri ale vieții; cunoști și pe acel cuvios Nichifor care, trăind timp de mulți ani în pustietate și liniștire/isihie, după care s-a retras în părțile cele mai pustii ale Sfântului Munte ocupându-se de sine însuși, culegând din toate graiurile părinților ne-a predat făptuirea lor trezitoare³³². Și ce vorbesc de sfinții din vechime? Căci bărbați care au dat cu puțin înainte de noi mărturie martirică și au fost dovediți a fi în puterea Duhului ne-au predat acestea și ni l-au proclamat pe Teologhisitorul acesta ca pe un teologhisitor adevărat și văzător foarte sigur al adevărului tainelor lui Dumnezeu. Ai auzit de acel Teolipt purtând în chip potrivit acest nume, întâi-stătătorul Filadelfiei, sau mai bine zis care din aceasta a luminat lumea ca dintr-un sfeșnic? de acel Atanasie care pentru ani nu puțini a împodobit scaunul patriarhal [al Constantinopolului] și căruia Dumnezeu i-a cinstit și racla? de acel Nil dintre italieni, imitatorul zelos al marelui Nil? de Seliotis și Elia, care nu erau cu nimic mai prejos decât acela? de Gavriil și Atanasie [Lipentinos], învredniciți și de

³²⁸ *Échos d'Orient* 28 (1929), p. 431-443.

³²⁹ M. Jugie, „Les origines de la méthode d'oraison des hésychastes”, *Échos d'Orient* 30 (1931), p. 178-185.

³³⁰ *Philokalia*, 1782, p. 869.

³³¹ *Ibid.*, p. 961.

³³² *Tēn nēptikēn praxin*.

harisma profeției? Ai auzit negreșit de toți aceștia și de mulți alții dinainte de ei, împreună cu ei și de după ei, care-i laudă și-i îndeamnă pe cei care vor să țină predania aceasta, pe care noii dascăli ai liniștirii/isihiei, care nu știu nici măcar urmă de isihie și nu povățuiesc din experiență, ci din vorbărie, încearcă să o anuleze, să o schimbe și să o facă de nimic spre nici un folos al celor care-i ascultă. Noi însă am vorbit personal cu sfinții aceia și ne-am folosit de ei ca de niște învățători.³³³

Acest pasaj arată limpede că Simeon și Nichifor nu erau deloc contemporanii lui Palama, ci erau „sfinți din vechime”. Din faptul că nici un manuscris al „Cuvântului despre trezie” al monahului Nichifor nu e anterior secolului XIV, M. Jugie se declară de acord cu presupunerea formulată de Poussines în 1684 potrivit căreia Nichifor monahul a trăit cel mai probabil în secolul XII sau cel mai târziu la începutul secolului XIII (până în jurul anului 1200). Studiarea manuscriselor bizantine mai arată că așa-zisa „metodă” conținând „bizarul procedeu fizic al isihaiștilor” este mult mai veche decât secolul XIV, că ea cunoaște mai multe forme și nu este atribuită unui singur și același autor; manuscrisele atestă „patru variante”: cea atribuită lui Simeon Noul Teolog, databilă la începutul secolului XII, una atribuită lui Ioan Gură de Aur, databilă în cursul secolului XII, cea a lui Nichifor monahul, databilă la sfârșitul secolului XII sau începutul secolului XIII, și cea a lui Grigorie Sinaitul, databilă în primele decenii ale secolului XIV. În orice caz, verdictul polemistului și apologetului romano-catolicismului scolastic este tranșant: aceste date sunt semnificative și demonstrează că, odată cu ruptura Răsăritului de Roma prin schismă în secolele XI și XIII, în monahismul grec a pătruns și odată cu monahii isihaiști a devenit endemică și „o falsă mistică”, pe care autoritățile bisericești bizantine nu s-au îngrijit deloc să o extirpe; „iar când Varlaam a scos-o la lumina zilei, el a fost blamat ca un indiscret care a îndrăznit să se amestece unde nu-i fierbe oala”³³⁴.

Cinci ani mai târziu, M. Jugie a revenit cu o rectificare privitoare la monahul Nichifor.³³⁵ Prilejul acestei revizuirii i-a fost oferit de „un foarte interesant pasaj al lui Palama publicat în 1932–1933 de dl Nicolae Colan” după codicele *Coislin. 100*, pe care asumpționistul îl republică în original și cu traducere franceză în scurtul său articol. M. Jugie comite însă aici o eroare, atribuind lui Nicolae Colan, rector pe atunci al Academiei Teologice „Andreiane” din Sibiu, în al cărei

³³³ *Philokalia*, 1782, p. 968 și PG 150, 1117-1118. Ed. critică: Grēgoriou tou Palama *Syngrammata*, t. I, Tesalonic, 1962, p. 404-405. Traducerea mea.

³³⁴ M. Jugie, „Les origines de la méthode d’oraison...”, p. 185.

³³⁵ M. Jugie, „Note sur le moine hésychaste Nicéphore et sa méthode d’oraison”, *Échos d’Orient* 35 (1936), p. 409-412.

„Anuar” era publicat pasajul³³⁶, meritul editării respectivului pasaj. În realitate, editorul era tânărul profesor Dumitru Stăniloae (n. 1903) și acest pasaj era editat de el în introducerea la traducerea românească — prima traducere într-o limbă modernă făcută după fotografiile codicelui *Coislin. 100* din Biblioteca Națională a Franței — a două tratate: despre rugăciune și despre lumină (*Triade* I, 2 și 3), din prima dintre cele trei triade scrise de monahul athonit Grigorie Palama în apărarea isihastărilor în 1336, 1338 și 1340 (cele două tratate vor fi republicate în anexa monografiei despre sfântul Grigorie Palama publicate de pr. Dumitru Stăniloae tot la Sibiu în 1938).

Cuprins în *Triade* II, 2, 3, pasajul editat în originalul bizantin de Dumitru Stăniloae în 1932–1933 și republicat de Martin Jugie în 1936 era acesta:

Mai mult însă decât împotriva tuturor [Varlaam filozoful] îți dezlănțuie nereținut puterea cuvântului împotriva celor scrise despre rugăciune de Nichifor evlaviosul și mărturisitorul, de Nichifor care a mărturisit frumoasa mărturie [*cf.* 2 *Tim* 6, 13] și din pricina ei a fost condamnat la exil de întâiul împărat Paleolog [Mihail VIII], care a gândit cele ale latinilor, de Nichifor care-și trage neamul dintre italieni, dar a condamnat cacodoxia lor și a venit la Biserică ortodoxă de la noi, care împreună cu patria sa a tăgăduit și cele părintești și a socotit-o mai atractivă pe a noastră decât pe a lui din pricina cuvântului adevărului care-și croiește la noi calea dreaptă [*cf.* 2 *Tim* 2, 15]; și venind în ea și-a ales viața cea mai riguroasă, adică pe cea singuratică, iar drept loc de locuire pe cel numit cu numele sfînțeniei, dorind înflăcărat să trăiască la hotarul dintre lume și cele de dincolo de lume — Athosul e acesta, vatra virtuții! — și aici s-a arătat mai întâi știind să se lase condus în chip frumos, supunându-se celor mai renumiți părinți; și dându-le timp îndelungat proba smereniei lui primește în schimb de la ei experiența meșteșugului meșteșugarilor, adică cel al isihiei, și devine conducător peste cei dezbrăcați în lumea gândirii lor pentru lupta cu duhurile răutății [*cf.* *Ef* 6, 12]. Pentru aceștia a făcut o culegere de explicări ale părinților, culegere care antrenează în vederea luptelor, dispune modurile întrecerilor, arată dinainte premiile și descrie cununile biruinței; după care, pe lângă acestea, fiindcă-i vedea pe mulți din începători neputându-și stăpâni nici măcar modest nestatornicia minții, le prezintă și un mod prin care să-și stăvilească puțin multa hoinăreală și imaginațiile ei. Dar filozoful acesta [...] nu se sfiește de acea fericită mărturisire și de exilul său din pricina ei, nu se sfiește nici de tovarășii de exil ai lui și de cei formați de el în cele dumnezeiești, care s-au arătat „sare a pământului” și „lumină a lumii” [*Mt* 5, 13–14] și luminători străluciți ai Bisericii având cuvântul vieții [*cf.* *Flp* 2, 16], adică de Teolipt, care a luminat ca un fulger în cetatea Filadelfiei ca într-un sfeșnic, de Seliotis, povățuitorul monahilor, de Ilie, care a îmbrățișat pe viață pustia ca Ilie

³³⁶ *Anuarul Academiei Teologice „Andreiane”* IX (1932–1933), p. 8-10.

profetul, de ceilalți prin care Dumnezeu a împodobit și ridicat din nou Biserica Sa.³³⁷

Din acest pasaj, scrie apoi asumpționistul Jugie, rezultă limpede că monahul Nichifor a trăit nu în secolul XII și la începutul secolului XIII, viața sa întinzându-se de fapt pe parcursul întregului agitat secol XIII. Nichifor apare aici ca lăsându-și patria, Italia, și retrăgându-se la Athos, mai întâi ca simplu monah, apoi ca povățuitor duhovnicesc al multor monahi, pentru care a compus un mic tratat isihast în care a strâns o serie de mărturii ale părinților anteriori adăugându-le faimoasa metodă psihofizică. În timpul persecuțiilor din 1274–1282 ale lui Mihail VIII Paleologul împotriva adversarilor „unirii” de la Lyon, Nichifor a fost exilat din Athos, în timpul exilului întâlnindu-se cu tânărul diacon Teolipt din Niceea, devenit ulterior mitropolit al Niceii și povățuitor în isihasm al tânărului Grigorie Palama. „Se poate conchide că a părăsit această lume la sfârșitul secolului XIII, când Grigorie Palama — născut la sfârșitul lui 1296 sau începutul lui 1297 — nu văzuse încă lumina zilei sau tocmai se născuse.”³³⁸ Afirmațiilor lui Grigorie Palama, asumpționistul Martin Jugie crede în final că trebuie să li se pună „doar o singură surdină”: mai degrabă decât un „transfug de la Biserica catolică”, ca un italian catolic convertit la Ortodoxia bizantină, Nichifor a putut fi foarte bine — la fel ca și Varlaam din Calabria³³⁹ — să fi aparținut uneia dintre numeroasele mănăstiri de rit bizantin din Calabria supuse jurisdicțional Bisericii Romei și ierarhiei latine, dar continuând să-și păstreze nu numai ritul, dar și Simbolul de credință al Bisericii constantinopolitane. „Refuzând să adere la deciziile conciliului de la Lyon, monahul Nichifor nu va fi făcut decât să persevereze în doctrina fotiană a purcederii Duhului Sfânt numai din Tatăl, doctrină primită din tinerețe.”³⁴⁰

Doi ani mai târziu, în 1938, apărea la Sibiu monografia istorică despre viața și învățătura sfântului Grigorie Palama scrisă de părintele profesor Dumitru Stăniloae.³⁴¹ Cartea teologului sibian se voia o replică ortodoxă dată monografiei anterioare publicate de Martin Jugie în două extinse și erudite articole critice dintr-

³³⁷ *Triade* III, 2, 2–3. Traducerea mea după textul din *Syngrammata*, t. I, 1962, p. 508-509.

³³⁸ M. Jugie, „Note sur le moine hésychaste Nicéphore...”, p. 410.

³³⁹ Cazului acestuia M. Jugie îi va dedica un articol edificator în acest sens: „Barlaam est-il né catholique?”, *Échos d'Orient* 39 (1940), p. 100-125.

³⁴⁰ M. Jugie, „Note sur le moine hésychaste Nicéphore...”, p. 412.

³⁴¹ Prot. Dr. D. Stăniloae, *Viața și învățătura Sfântului Grigorie Palama — cu trei [patru] tratate traduse* (Seria teologică, nr. 10), Sibiu, 1938, 249 + CLX p.; recenzată critic prompt de asumpționistul Jean Gouillard (1910-1984) în *Échos d'Orient* 37 (1938), p. 447-455.

un dicționar teologic internațional de referință³⁴², în care „palamismul”, judecat după etaloanele scolastice stricte ale doctrinei tomiste despre Dumnezeu, era taxat deschis drept „erezie” teologică rezultat inevitabil, la fel ca „falsa mistică isihastă”, al rupturii Bisericii bizantine răsăritene de Biserica Romei. Un capitol consistent al monografiei este dedicat controversatei teme a rugăciunii isihaste.³⁴³ Pr. D. Stăniloae preia și dezvoltă pe larg teza formulată de M. Jugie în articolul său din 1931, potrivit căruia avem de-a face de fapt cu „un singur metod” de rugăciune transmis în manuscrise în patru variante: cea mai veche, datând probabil de la începutul secolului XI și atribuită sfântului Ioan Gură de Aur, se menține în considerații generale: exprimată în întregime de Simeon Noul Teolog, metoda isihastă a fost explicată de două ori, și anume de Nichifor monahul (apărat de Grigorie Palama) și de Grigorie Sinaitul.

Pentru detalii privitoare la rugăciunea inimii, părintele Stăniloae trimite într-o notă³⁴⁴ la „explicațiile luminoase” oferite de dl Nichifor Crainic în cursul de teologie mistică ținut în 1935–1936 la Facultatea de Teologie din București ținând să menționeze că: „Tot la dl N. Crainic am văzut recent un manuscris complet al Filocaliei, tradusă în românește de ucenicii lui Paisie Velickovski probabil.”

E trecută apoi în revistă dezbateră din 1930–1931 dintre I. Hausherr și M. Jugie cu privire la relația dintre Simeon Noul Teolog și Nichifor; concluziile ambilor savanți erau invalidate de faptul că nici unul n-a știut de pasajul lămuritor al lui Grigorie Palama publicat în „Anuarul” din 1932–1933, și republicat de părintele Stăniloae în monografia sa³⁴⁵ pentru a-l face mai accesibil.

Într-o altă notă³⁴⁶, părintele Stăniloae menționează că după ce a primit textul publicat în „Anuar”, „însuși părintele Hausherr mi-a comunicat într-o scrisoare că nu mai susține că metoda lui Simeon Noul Teolog face parte din scrierea lui Nichifor Monahul: «La pièce que vous versez au dossier de Nicéphore le moine est précieuse. Vous pouvez être assuré que je ne songe pas à vous contredire. L'opinion que j'ai émise sur le *methodos tēs hieras proseuchēs* ne paraissait probable. Votre découverte indique une autre direction à suivre.»”

Pasajul din Grigorie Palama republicat permite clarificări definitive cu privire la Nichifor monahul: contrar celor afirmate de Nicodim Aghioritul în nota biografică din *Philokalia*, Nichifor monahul n-a putut fi povătuitorul direct a lui Grigorie

³⁴² *Dictionnaire de théologie catholique* XII/2, 1932, col. 1735-1776: „Palamas, Grégoire”, și col. 1777-1814: „Palamite, controverse”.

³⁴³ D. Stăniloae, *Viața...*, p. 42-64.

³⁴⁴ *Ibid.*, p. 51, n. 1.

³⁴⁵ *Ibid.*, p. 54-57.

³⁴⁶ *Ibid.*, p. 61, n. 2.

Palama, pentru care era un „sfânt din vechime”; a fost povătuitorul în isihasm al tânărului Teolipt în timpul exilului lor din cauza rezistenței mărturisitoare a Ortodoxiei în fața „unirii” de la Lyon promovate de Mihail VIII Paleologul. Coroborând datele din panegiricul lui Teolipt, părintele Dumitru Stăniloae stabilește exact ca dată a nașterii acestuia anul 1250, iar pentru Nichifor ca dată a nașterii anul 1215, iar a stabilirii la Athos cel târziu 1260.³⁴⁷ Iar ca dovadă a persecutărilor athoniților trimite în notă, deși poartă mai toate datele greșite (1288, 1245), la „povestirile păstrate în scris la Athos și publicate de P. Uspenskiĭ despre cruzimile săvârșite asupra monahilor din Athos de trimișii împăratului Mihail Paleologului și de ai papei”³⁴⁸.

Aceleași date și elemente se regăsesc concentrate de părintele Dumitru Stăniloae și în „scurta notă biografică” de trei pagini despre „Nichifor din Singurătate” (1215/1220–1290/1300) care prefătează traducerea românească a „Cuvântului” său „despre rugăciune, trezvie și paza minții” publicat în 1977 în deschiderea volumului VII al *Filocaliei* românești.³⁴⁹

În momentul redactării notei biografice despre Nichifor isihastul și mărturisitorul, părintele Dumitru Stăniloae nu avea însă cum să fi cunoscut publicația postumă a asumpționistului Vitalien Laurent, decedat la Paris în 1973³⁵⁰. Editată în 1976 de colegul și colaboratorul său, asumpționistul Jean Darrouzès (1912-1990), aceasta edita sub titlul „dosarul grec al unirii de la Lyon”³⁵¹ 27 de documente bizantine scrise în intervalul 1273–1277 și cuprinzând diverse reacții față de impunerea forțată de împăratul Mihail VIII Paleologul a „unirii” Bisericii proclamată de papa Grigorie X la conciliul Lyon II din 6 iulie 1274, pe baza semnării unei mărturisiri de credință papale dezvoltate din 1267³⁵². Trei documente publicate aici veneau să întregască tabloul de fundal doar sugerat de cele două scurte note ale sfântului Grigorie Palama prin mențiunea rezistenței antilatine și a acțiunilor sale ca mărturisitor al ortodoxiei în criza creată în acei ani în societatea bizantină. Două din ele sunt textele a două scrisori de viu protest trimise, potrivit editorilor, în vara anului 1275 de monahii athoniți atât împăratului Mihail VIII, cât și

³⁴⁷ *Ibid.*, p. 58-59.

³⁴⁸ *Ibid.*, p. 57, n. 1.

³⁴⁹ *Filocalia*, vol. VII, București, 1977, p. 11-32 Cuvântul și p. 7-10 scurtă notă biografică.

³⁵⁰ Ultima publicație antumă a lui V. Laurent a fost volumul 4 din seria *Les Regestes des actes du Patriarcat de Constantinople: 4. Les Regestes de 1208 à 1309*, Paris, 1971.

³⁵¹ V. Laurent și J. Darrouzès, *Le dossier grec de l'Union de Lyon (1273–1277)* (Archives de l'Orient chrétien 16), Institut Français d'Études Byzantines, Paris, 1976, 611 p.

³⁵² Cf. diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic. 2. Definitivând dogmatic orthodoxy (815–1351)*, Sibiu, 2020, p. 627-628.

sinodalilor, care n-au încă în fruntea lor un patriarh, aşadar înainte de promovarea în 26 mai a lui Ioan XI Vekkos.³⁵³ Împăratul negociase cu ierarhia bizantină acceptarea comuniunii cu Biserica Romei pe baza recunoaşterii şi aplicării a trei puncte privitoare la papalitate: primat – pomenire la liturghie – drept de apel (*prōteion – mnēmosynon – ekklēton*). Patriarhul Iosif, izolat, şi-a dat demisia în 9 ianuarie 1275, iar în 16 ianuarie, într-o liturghie celebrată în palatul imperial din Vlaherne, „unirea” a fost proclamată prin introducerea numelui papei în diptice, echivalentă cu restabilirea comuniunii. Un ordin imperial (*prostagma*) a impus această măsură prin lege cu sancţiuni severe în tot imperiul. Cele două scrisori nu poartă nici un fel de însemne sau semnături care să arate că ar fi răspunsuri oficiale din partea administraţiei centrale a Muntelui, ci par să provină din partea unor grupuri neprecizate de monahi opozanţi faţă de politica oficială. Tonalitatea lor e exprimată perfect de suprascrierea scrisorii către împărat — scrisoarea către sinod ne-a parvenit fără nici un fel de astfel de suprascriere —, care sună astfel: „Epistolă mărturisitoare trimisă de toţi monahii aghioriţi împăratului Mihail Paleologul când acesta se grăbea cu toată puterea să-i unească contrar raţiunii cu noi pe italieni care rămâneau neîndreptaţi şi neschimbaţi în ereziile lor.” Scrisorile au pasaje comune şi încearcă să-i convingă pe împărat şi pe sinodali de imposibilitatea acceptării comuniunii cu papalitatea cât timp aceasta continuă să susţină Crezul modificat (cu „Filioque”), azimele şi alte practici iudaice sau disciplinare în dispreţul canoanelor vechi ale Bisericii şi al menţinerii intacte a cuvintelor Evangheliilor şi ale apostolilor.

Reacţia dură a autorităţilor imperiale în faţa protestelor athoniţilor o evidenţiază un al treilea document, păstrat într-o antologie de texte antilatinе transmisă în două manuscrise de secol XVI³⁵⁴ şi purtând suprascrierea: „Discuţia [*dialexis*] noastră, a lui Clement şi Nichifor cu legatul despre credinţa ortodoxă”, el este publicat de editori sub titlul „Procesul lui Nichifor (sfârşitul lui 1276)”³⁵⁵. Introducerea şi finalul textului arată că documentul se prezintă sub forma unei scrisori circulare³⁵⁶ trimise de monahul Nichifor ortodocşilor risipiţi şi persecutaţi pentru a-i întări în

³⁵³ V. Laurent şi J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 376-403 către împărat (nr. 12) şi p. 404-423 către sinodali (nr. 13); *cf.* şi p. 52-59, discuţia editorilor. Epistola către sinodali, cunoscută dintr-un singur manuscris, e editată prima dată aici. Epistola către împărat este foarte copiată în manuscrisele athonite şi a fost editată deja în mai multe rânduri, de P. Uspenski în 1892 şi de Spyridon Lavriotis în 1925.

³⁵⁴ *Atheniensis BN 2972*, f. 121v-130v cu o lacună de o foaie, utilizat de V. Laurent şi J. Darrouzès, şi un codice în biblioteca Patriarhiei Alexandriei (*Alexandrinus Patr. 160*) copiat în 1573 cu un conţinut identic, dar rămas inaccesibil editorilor asumpţionişti.

³⁵⁵ V. Laurent şi J. Darrouzès, *op. cit.*, p. 486-507 şi 82-88 comentariul editorilor.

³⁵⁶ *Ibid.*, p. 83.

rezistența antiunionistă printr-o relatare succintă a persecuțiilor și o mărturie pentru ortodoxie date de monahii athoniți culminând cu un proces într-un oraș-port din Palestina prezidat de legatul papal în Orientul cruciat. „La prima vedere”, mărturisesc editorii, relatarea „nu dădea impresia să fie un document autentic: pe lângă forma dialogată suspectă prin ea însăși că aparține unui gen literal artificial, data târzie a manuscrisului inspiră puțină încredere.” Cu alte cuvinte, privirii critice a istoricilor documentul apărea mai degrabă o creație sau prelucrare ulterioară aparținând literaturii hagiografice sau celei polemice și apologetice antilatine. Similar, altfel spus, „relatărilor despre persecuțiile lui Mihail VIII la Athos, ele însele compoziții târzii în care domnesc neverosimilul și anacronismele, un talmeș-balmeș în care se amestecă amintirile anului 1204, ale epocii lui Mihail VIII, ale invaziei catalane (1307–1309), ale ocupației sârbe din 1345”³⁵⁷.

V. Laurent și J. Darrouzès fac aluzie la povestirea (*diēgesis*) despre monahii athoniți martirizați ca urmare a refuzului de a accepta unirea forțată cu Roma, relatare de tip hagiografic — și înregistrată ca atare în repertoriul bollandiștilor în Bibliotheca Hagiographica Graeca (BHG 2333) — studiată periodic de bizantinologi și medievști, care au încercat mai întâi (între 1894 și 1978) să identifice în ea ecourile diferitor momente critice din istoria Athosului din secolele XIII–XIV, ca apoi să elucideze geneza relatărilor în comparație cu tradițiile athonite ulterioare³⁵⁸ și semnificația ei în construcția memoriei Sfântului Munte în Bizanțul târziu³⁵⁹. Povestirea athonită despre martirii unionismului din Sfântul Munte e cunoscută în două variante: lungă³⁶⁰ și scurtă³⁶¹. Ambele sunt transmise de manuscrise târzii datând din secolele XVI–XVIII și ridică numeroase semne de întrebare și suspiciuni legitime. Prima e datarea neverosimilă a persecuțiilor care în varianta lungă ar fi avut loc în anul 1244 — deci prea devreme — iar în varianta scurtă în 1280 — deci prea târziu. Personajele principale și contextele evenimentelor descrise sunt și ele total neverosimile. Scenariul pe care vor să-l

³⁵⁷ *Ibid.*, p. 82.

³⁵⁸ Antonio Rigo, „La *Diegesis* sui monaci athoniti martirizzati dai latinofroni (BHG 2333) e le tradizioni athonite successive: alcuni osservazioni”, *Studi veneziani* 15 (1988), p. 77-106 e studiul exhaustiv indispensabil.

³⁵⁹ Renaud Rochette, „Les martyrs de l’Union sur le mont Athos”, în *Le saint, le moine et le paysan. Mélanges d’histoire byzantine offerts à Michel Kaplan* (Patristica Sobornensia 29), Paris, 2016, p. 617-630.

³⁶⁰ Editată de A. Demetrakopoulos, *Historia tou schismatos*, Leipzig, 1867, p. 70-74; de M. Gedeon, *Ho Athōs*, 1885, p. 139-146; de P. Uspenski, *Istoriia Afona* III, 2, p. 634-637, și de Sp. Lambros, *Neos Hellēnomnēmon* 9 (1912), p. 117-162.

³⁶¹ Editată de J. Koder, „Patres Athonenses a latinophilis occisi sub Michaelē VIII”, *Jahrbuch für österreichischen Byzantinistik* 18 (1969), p. 86-88.

acrediteze „povestirile athonite” contrazice flagrant toate sursele și realitățile istorice. Redus la esență, el este următorul: confrunțați cu atacurile permanente ale bulgarilor și turcilor asupra imperiului, împăratul Mihail VIII — devenit în versiunea scurtă Manuel — Paleologul însoțit de patriarhul Ioan XI Vekkos s-au dus în Italia și, pentru a obține ajutor militar, au primit unirea cu Roma, pe care au încercat să o impună apoi cu forța în imperiul. Pe drumul de întoarcere s-au oprit la Athos și au trecut pe la șase mănăstiri. Monahii de la Marea Lavră i-au primit și au acceptat pomenirea papei la Liturghie. La Iviron, monahii greci i-au refuzat și au fost înecați, dar cei georgieni au fost trimiși în Italia. Monahii opozanți de la Vatopedu au fost spânzurați, cei de la Zografu s-au închis într-un turn care a fost incendiat, pierind în foc în 10 octombrie³⁶², prin devastări și incendii fiind trecuți și cei din Protaton. Speriați, cei de la Xiropotamu i-au primit la Liturghie, dar un cutremur a dărâmat altarul peste preoți, făcându-i pe Mihail VIII și Ioan XI Vekkos să părăsească în fugă Athosul. Odată plecați aceștia, monahii ascunși s-au întors și i-au îngropat pe tovarășii lor uciși, mănăstirile distruse fiind ulterior reconstruite de suverani ortodocși: Xiropotamu de împăratul Andronic II, Zografu de țarul bulgar, iar Protaton de kralul sârb.

Un anacronism flagrant al narațiunii este contextul ei absolut imaginar. Nici Mihail VIII, nici Ioan XI Vekkos n-au călătorit vreodată nici în Italia, nici la Athos. Cei care au călătorit într-adevăr în Occident și au fost de fapt Manuel II Paleologul în 1399–1403 și Ioan VIII Paleologul și patriarhul Iosif II prezenți în 1438–1439 la conciliul unionist de la Ferrara-Florența. Autorii anonimi ai „povestirii” îi au deci în vedere pe actorii celei de a doua „uniri” din secolul XV, a căror memorie o proiectează retrospectiv asupra protagoniștilor primei „uniri” din secolul XIII. Avem de-a face, cu alte cuvinte, cu un caz de transformare prin tradiții orale a memoriei estompate a unor evenimente istorice reale. Povestirile athonite sunt, prin urmare, databile în prima jumătate a secolului XVI (A. Rigo): mai veche este cea scurtă și își propune să consemneze crimele comise în Athos de „latinofroni”, cea lungă fiind o amplificare a relatării în scopul evident de a conferi istoricitate evenimentelor și a pune în centrul lor persoana lui Mihail VIII, personal responsabil de atrocitățile comise asupra athoniților. Tradiția orală a continuat să evolueze și după constituirea celor două variante ale „povestirii” despre martirii athoniți centrate în jurul crizei din secolul XIII. Această evoluție o găsim consemnată în compilația de cronică tipărită prima dată la Veneția în 1631 și cunoscută drept „Cronograful” lui Dorotei/Ierotei al Monemvasiei. Un spațiu

³⁶² Un sinaxar slavon de la Zografu din secolul XVI, editat de Iordan Ivanov în 1931, relatează incendierea mănăstirii de „Paleologul azimit” și numele celor 21 de monahi și 4 mireni care au pierit în 10 octombrie 1275; Cf. A. Rigo, „La *Diegesis* sui monaci athoniti martirizzati dai latinofroni...”, p. 96.

amplu e acordat domniei lui Ioan VIII Paleologul și „unirii” de la Florența, în finalul relatării căreia găsim următorul episod imaginar³⁶³: aflând că Biserica din Constantinopol nu aplica „unirea”, papa Nicolae V (1447–1455) s-a îmbarcat și a venit personal la Constantinopol, unde, nefiind primit, i-a excomunicat pe bizantini, fiind la rândul său excomunicat de aceștia. Furios, în drumul de întoarcere în Italia a debarcat în Athos. Nefiind primit la Vatopedu, l-a spânzurat pe egumen și pe monahi și a devastat mănăstirea, la fel și alte câteva mănăstiri, fiind primit numai de Marea Lavră unde a liturghisit, după care s-a întors la Roma. Tradiția venirii papei la Roma și distrugerile sale la Athos e atestată și în cunoscutul *Proskynētarion* al Athosului³⁶⁴ al învățatului grec Ioannis Komnenos Molyvdos (1657–1719), medic de curte al lui Constantin Brâncoveanu până în 1702 (când a intrat în cler ca monahul Hierotheos și va ajunge mitropolit al Dristei), în urma unui pelerinaj la Sfântul Munte în 1698. Savantul medic relatează aici cum mănăstirile Xiropotamu, Kutlumusiu, Zografu, Dochiariu, distruse de papă, au fost restaurate de domnitorii români Alexandru Lăpușneanu, Ștefan cel Mare, Radu Negru, Vlad Vintilă și Mircea.³⁶⁵ Deși a lăsat urme și în manuscrise, tradiția „despre când și cum a venit papa la Athos” s-a estompat treptat, în schimb cea din „povestirea” despre monahii martirizați de Mihail VIII Paleologul s-a impus și a intrat în sinaxare. Astfel, în „Marele sinaxar” realizat de Nicodim Aghioritul și publicat postum la Veneția în 1819 găsim la sfârșitul zilei de 23 septembrie însemnarea: „Cei douăzeci și șase de cuvioși martiri de la Zografu, care, demascându-i din turn ca latinofroni pe împăratul Mihail și pe patriarhul Vekkos, în foc s-au săvârșit”; la sfârșitul zilei de 5 decembrie însemnarea: „Și sfinții cuvioși martiri care locuiau în chiliile Athosului și i-au demascat ca latinofroni pe împăratul Mihail și pe patriarhul Vekkos, fruntașul a fost spânzurat, iar ceilalți de sabie s-au săvârșit”; iar la sfârșitul zilei de 12 mai însemnarea: „Și cuvioșii martiri de la Iviron, care, demascându-i ca latinofroni pe împăratul Mihail și pe patriarhul Vekkos, s-au săvârșit fiind aruncați în mare”.

Ultima analiză istorică atentă a „povestirilor” și tradițiilor orale despre persecuțiile monahilor athoniți de către „latinofroni” întreprinsă de Antonio Rigo evidențiază faptul că ambalează într-o relatare hagiografică un nucleu istoric real. Acest nucleu e reprezentat de lungul șir de devastări, maltratări și atrocități atestate de o serie de documente pe care le-au suferit mănăstirile Sfântului Munte și monahii athoniți din partea piraților italieni și raziilor diferitor trupe mai mult sau mai puțin

³⁶³ Cf. A. Rigo, *op. cit.*, p. 86.

³⁶⁴ *Proskynētarion tou Hagiou Horous tou Athōnos*, tipărit de Antim Ivireanul la Snagov în 1701, retipărit de mai multe ori la Veneția, dar și de eruditul maurin Bernard de Montfaucon în *Paleographia graeca*, Paris, 1708, p. 441-509

³⁶⁵ Cf. A. Rigo, *op. cit.*, p. 88-92.

regulate de soldați de origine occidentală în timpul așa-numite „francocrații” instalate în Levant după 1204 până la cele ale campaniei catalane în 1307–1308, maltratări care au fost asimilate unei persecuții religioase a opozanților „unirii” de la Lyon atribuite împăratului Mihail VIII.³⁶⁶ În realitate, ceea ce Mihail VIII a aplicat adversarilor politicii sale poate fi calificat drept o reprimare severă a acestora, mergând până la maltratări, torturi și exiluri, iar nu drept o persecuție sistematică, și în nici un caz soldată cu ucideri sau masacre. De altfel chiar și „povestirea” ne oferă despre Athos imaginea unei comunități divizate și, criticând conformismul unor mănăstiri și exaltând rezistența altora, scopul ei pare acela de a asigura Athosului un important contingent de martiri și mărturisitori într-o luptă pe care de fapt Sfântul Munte ca întreg nu a dus-o.³⁶⁷ Foarte probabil, obiectivul cu care în primăvara anului 1276 o trupă de soldați a venit la Athos a fost acela de a izola și dispersa un grup de monahi care încercau să organizeze o rezistență și o mișcare de opoziție față de ordinele imperiale, precum și de a aresta și trimite la Constantinopol pe liderii lui, probabil și redactorii scrisorilor trimise cu un an înainte bazileului și sinodalilor, și între care se poate să se fi aflat și personajele „discuției”, monahii Clement și Nichifor.

În orice caz, abundența indiciilor istorice verificabile și un șir întreg de detalii precise prezente în relatări obligă pe primii editori să admită deplina veridicitate a faptelor riguros detaliate și să confirme valoarea de important document istoric a scrisorii-dialog. Acesta se deschide cu o relatare succintă a evenimentelor care au condus la ineditul proces al monahilor athoniți. Rolul declanșator l-au avut ordinele imperiale severe prin care împăratul Mihail VIII a impus în tot imperiul comuniunea cu papa. Aplicarea lor a fost refuzată de monahii athoniți, care au întrerupt pomenirea la Liturghii a numelui împăratului. Furios, suveranul bizantin a trimis un detașament polițienesc care i-a exilat pe monahii rezistenți, iar pe liderii lor i-a arestat și trimis în lanțuri la Constantinopol, unde au sosit după 16 zile. Prezența în fața tribunalului imperial, au rămas insensibili atât la promisiunile, cât și la amenințările cu torturi ale bazileului, care i-a aruncat în închisoare supunându-i la diverse suplicii. După cinci luni și jumătate de detenție, li se comunică sentința: cei doi monahi athoniți sunt îmbarcați pe o navă venețiană și trimiși cu două decizii în Ptolemaida să compară în fața legatului papal nenumit care-și avea reședința aici.

Pe baza indiciilor existente în text, editorii au refăcut și cronologia evenimentelor. Razia polițienească la Athos în urma căreia au fost capturați cei doi monahi a avut loc în martie 1276. Nu a fost însă vorba de o persecuție generală a monahilor

³⁶⁶ *Ibid.*, p. 103.

³⁶⁷ Cf. R. Rochette, *op. cit.*, p. 627-628.

athoniți — despre care nu spune absolut nici un cuvânt istoricul bizantin Gheorghe Pachymeres († 1310), care descrie pe larg persecutarea personalităților clericale, monahale sau laice care s-au opus politicii unioniste a lui Mihail VIII —, ci mai degrabă de lichidarea unor focare de rezistență monahală izolate (interesant, Nichifor nu menționează nici un fel de nume de alți monahi, mănăstiri sau schituri athonite solidare cu acțiunea sa). Prezența în fața tribunalului imperial în aprilie, și-au primit sentința la sfârșitul lui septembrie, ajungând la mijlocul lui octombrie 1276 în Ptolemaida.

Ptolemaida e numele greco-bizantin al vechiului port fortificat biblic Akkon, Akka în arabă, din nordul Țării Sfinte, în actualul golf Haifa, la poalele Carmelului. Cucerită în 1104 de cavalerii Cruciadei I, când a primit numele de Acra sau, după instalarea aici a cavalerilor ospitalieri ai ordinului Sfântul Ioan Botezătorul, St. Jean d'Acre, orașul-port fortificat a devenit cu cei 25000 de locuitori al doilea oraș ca importanță al cruciaților din Palestina. În urma înfrângerii dezastruoase produse armatelor cruciate la Hattin în 1187 de Saladin (sultanul Egiptului), Ierusalimul și toate orașele de coastă cruciate au reintrat sub dominația islamică. Reveniți în Cruciada a III-a (1189–1192), cruciații n-au reușit să ajungă la Ierusalim, ocupând în schimb în 1191 Ciprul ortodox și tot acum recucerind după un asediu de doi ani Acra (aici a fost creat în 1192 ordinul cavalerilor teutoni). St. Jean d'Acre va deveni între 1191 și 1291 capitala celui de-al doilea stat cruciat latin redus la câteva orașe de coastă ale Palestinei, reședința regilor Ierusalimului. Secolul XIII a fost secolul cruciadelor deviate — fie intern, ca cea împotriva albigenzilor din sudul Franței (1208–1227), fie extern, ca a IV-a (1198–1204), încheiată cu devastarea Constantinopolului și crearea de state latine în Grecia — sau neputincioase, cum au fost Cruciada a V-a (1217–1221), pontificală, încheiată cu dezastrul expediției în Egipt, dar și a VII-a (1248–1254), franceză, încheiată cu un alt dezastru în Egipt, în urma căruia a fost luat prizonier însuși regele Franței, Ludovic IX cel Sfânt. Eliberat după plata unei uriașe răscumpărări, acesta a rămas între 1250 și 1254 la Acra în încercarea de a unifica baronii aflați în continuă anarhie, cu ordinele cavaleresti stat în stat și cele câteva orașe, inclusiv Acra, pradă rivalităților comerciale ale republicilor italiene. Ludovic IX intuise și șansa extraordinară reprezentată pentru statele cruciate de apariția în Orientul Apropiat a mongolilor — în 1258 aceștia distruseseră Bagdadul — prin a căror alianță ar fi putut fi contracarată relansarea jihadistă a islamului de sultanii mameluci ai Egiptului. Din nefericire, mongolii au fost înfrânți în 1260 de mameluci, care au ocupat și Siria, iar prin sultanii Baibars (1260-1277), Qalawun (1279-1290) și Khalil (1290-1293) au întreprins cucerirea sistematică a statelor creștine din Orientul Apropiat: în 1268 mamelucii au ocupat Iaffa și Antiohia — plecat în Cruciada a VIII-a, Ludovic IX cel Sfânt a ajuns doar până la Tunis, unde a murit de ciumă —, iar în 1275 au devastat regatul armean al Ciliciei. Mongolii au

revenit în Orientul Apropiat în 1280, dar cruciații le-au respins sinucigaș alianța. S-au aliat cu mamelucii, care i-au înfrânt pe mongoli, după care au lichidat ultimele posesiuni cruciate: în 1289 au cucerit Tripoli, iar în mai 1291, după un lung și dramatic asediu, au căzut și St. Jean d'Acre, iar Sidonul și Beirutul s-au predat. Era sfârșitul puțin glorios al aventurilor cruciate mai ales franceze din Orientul Apropiat (outremer). Cilicia armeană va cădea definitiv în 1375. Din Acra iogații au trecut în Cipru, unde au rezistat până în 1571, când insula a fost cucerită de otomani.

În 1271 însă, după o vacanță pontificală de trei ani (cea mai lungă din istoria papalității), conclavul de la Viterbo îl alegea papă pe Teobaldo Visconti. Aflat ca legat papal în Acra, acesta nu era nici cardinal, nici măcar preot. Pacificarea Imperiului Romano-German, unirea cu „grecii” prin readucerea lor la staulul Bisericii Romei, și reforma Bisericii latine, toate văzute drept condiții prealabile pentru o nouă ultimă cruciadă a întregii creștinătăți reunificate pentru recăștigarea Ierusalimului și eliberarea Țării Sfinte, au fost de la început prioritățile noului pontificat. În vederea realizării acestor obiective, îndată după instalare noul papă Grigorie X (1271–1276) a convocat conciliul general de la Lyon. Desfășurat în mai–iulie 1274, la el au participat 500 de episcopi, 60 de abați, 1000 de prelați, teologi de renume ca Albert cel Mare sau Bonaventura (care a murit în timpul lucrărilor), Toma d'Aquino murind înainte, în drum spre Lyon. Legații împăratului Mihail VIII Paleologul au prezentat scrisorile sale de supunere Bisericii Romei și papalității pe baza mărturisirii latine deja trimise în 1267 de Clement VI. Într-o constituție specială, conciliul a dogmatizat dubla purcedere a Duhului Sfânt.³⁶⁸ Hotărârile practice vizând cruciada au fost amânate din pricina decesului neașteptat al papei Grigorie X pe drumul de întoarcere la Roma.

Când a plecat însă din Acra spre Roma, Grigorie X l-a lăsat în locul său ca legat papal în Acra pe dominicanul Tommaso Agni.³⁶⁹ Originar din Lentini (Sicilia), acesta crease în 1234 la Napoli prima comunitate dominicană, al cărui prior era în 1243, când l-a primit în ea ca novice pe tânărul Toma d'Aquino. În 1255 a fost numit episcop de Betleem și legat papal în Țara Sfântă. A revenit în Italia în 1264 ca vicar al Romei, iar în 1267 ca arhiepiscop de Cosenza (Calabria). În martie 1272, Grigorie X l-a numit patriarh latin al Ierusalimului, episcop de Acra și legat papal pentru Țara Sfântă. A activat aici ca atare până la moartea sa în 14 septembrie 1277, încercând din răspuțeri să stingă nenumăratele conflicte între ordinele cavalierești ale templierilor și ospitalierilor, între diverși baroni și seniori

³⁶⁸ Cf. diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic...* vol.2, p. 631–632.

³⁶⁹ Cf. „Agni, Tommaso”, în *Dizionario biografico degli Italiani*, t. I, 1960, p. 445–447.

și negustorii italieni, totul pe fundalul amenințătoarei ofensive anticreștine sistematice promovate de sultanul Egiptului, Baibars.

Acesta e contextul și „legatul” fără nume din Ptolemaida/Akra în fața căruia au fost prezentați în octombrie 1276 pentru judecată cei doi monahi athoniți Clement și Nichifor.

Monahul isihast arestat nu ne spune motivul transferului de către bazele bizantin a procesului unui supus al său unui tribunal latin aflat sub o altă jurisdicție și pe un alt teritoriu. El poate fi însă dedus prin analogie cu un caz similar: cel al monahului mărturisitor și el al ortodoxiei Meletie Galesiotul (1209–1286)³⁷⁰, riguros contemporan cu Nichifor. Țăran originar din Pont, intrat în monahism la Sinai și peregrinând un timp prin diverse mănăstiri din Orient, Meletie s-a stabilit în cele din urmă în celebrele centre monahale de lângă Efes: Latros și, ulterior, Galesion, unde a luat schima mare. De aici a venit lângă Constantinopol, chemat probabil de fostul egumen de la Galesion devenit patriarhul ecumenic Iosif I (1266–1284), pe care l-a susținut activ în rezistența împotriva planurilor unioniste ale lui Mihail VIII. După demisia patriarhului Iosif I și instalarea în mai 1275 a patriarhului unionist Ioan XI Vekkos, Meletie împreună cu ucenicul său Galaction a protestat deschis în Constantinopol inclusiv în fața împăratului, care i-a întemnițat și în cele din urmă i-a exilat în insula Skyros. În toamna anului 1279, Mihail VIII l-a trimis pe Meletie și pe ucenicul său Ignatie la Roma ca să fie judecați și pedepsiți de papă; după doi ani, papa i-a trimis însă înapoi împăratului cu rugămintea de a-i trata cu bunăvoință.³⁷¹ În primăvara lui 1281, Meletie și Galaction au fost prezentați din nou tribunalului imperial din Constantinopol, maltratați și pentru că-l acuzau pe împărat ca azimit și apostat, au fost pedepsiți cu severitate maximă: Galaction a fost orbit, iar lui Meletie i s-a tăiat limba, după care au fost încarcerați în cea mai temută închisoare din capitala bizantină. Eliberat după moartea lui Mihail VIII în 11 decembrie 1282, Meletie împreună cu patriarhul Iosif restabilit în scaun au prezidat repurificarea catedralei Sfânta Sofia și restabilirea ortodoxiei. Meletie a murit bolnav în 19 iunie 1286, venerat ca monah harismatic și mărturisitor al ortodoxiei, fiind în 1325 trecut oficial în rândul sfinților.

Legatul papal Tommaso Agni i-a prezentat pe Nichifor și pe Clement în fața consiliului său invitându-i ca pe niște bărbați cultivați să-și revizuiască atitudinea și să intre în comuniune cu Scaunul Apostolic, de care separându-se nu mai au nici preoție, nici botez, și vor avea parte aici de o moarte violentă și apoi de focul

³⁷⁰ Cf. articolele „Melèce le Galésiot ou le Confesseur” din *Dictionnaire de théologie catholique* X/1, 1928, col. 535–538 (L. Petit) și *Dictionnaire de spiritualité* X, 1980, col. 972–975 (D. Stiennon).

³⁷¹ G. Pachymeres, *De Michele Palaeologo* VI, 18; PG 143, 922A.

veșnic al iadului. În fața refuzului de a se supune, legatul i-a aruncat pe cei doi athoniți în închisoare în regim de arest sever, trimițând din când în când la ei anchetatori. După care relatarea continuă redând discuțiile între anchetatori și athoniți pe temele azimelor, a adaosului „Filioque” și a focului purgator — toate trei refuzate categoric de monahi ca inovații aflate în contradicție deschisă cu scripturile Noului Testament. Textul din codicele atenian editat are aici o lacună din cauza probabil a pierderii unei foi. Discuțiile cu anchetatorii se întrerup brusc și textul continuă cu o schimbare evident de scenă și decor. După 48 de zile de arest și anchete, așadar în decembrie 1276, ne aflăm în mijlocul unui proces public. Cei doi monahi sunt aduși în mijlocul unei mulțimi alcătuite din unități ale cavalerilor cruciați în uniformă de război, pe care legatul papal o informează că, deși au avut parte de toleranță, athoniții n-au încetat să insulte tradiția apostolică a Romei celei Vechi, mergând până acolo încât să anatemizeze chiar pe papă, egalul apostolilor. Monahii cer să le fie ascultați din nou și să nu fie amenințați că vor fi victimele unui abuz de putere. Li se dă cuvântul și reafirmă că nu fac altceva decât să urmeze celor hotărâte în cele șapte Sinoade Ecumenice chiar de papii Romei — papi romani, care nu știau grecești și ale căror scrisori sunt prezente în actele sinodale. Legatului care le spune că sunt obligați să recunoască și celelalte sinoade de după Sinodul VII, inclusiv cel ținut la Lyon în 1274 de papa Grigorie X și împăratul Mihail VIII, athonii răspund că nu vor primi și recunoaște nimic din cele decise de papi în ultimii cinci sute de ani, „de când v-ați separat de noi”, decât cu o singură condiție: doar dacă sunt în acord canonic strict cu deciziile Sinoadelor Ecumenice și ale papilor de pe vremea lor, orice decizii contrare fiind deja anatemizate, iar susținătorii lor fiind excomunicați de sfinții părinți și papii acelor Sinoade. Ascultarea revendicată de Scaunul Apostolic al Romei e datorată nu unui loc sfânt, ci credinței și vieții apostolice și sfinte demonstrate practic de cei care se consideră urmași ai sfinților apostoli. În final cei doi athoniți se declară gata să se supună și să primească hotărârile sinodului ecumenic despre care știu că este plănuț de împăratul Mihail VIII Paleologul pentru a pune capăt dezacordurilor create în sânul clerului constantinopolitan de conciliul de la Lyon din 1274. Legatul papal și tribunalul cruciat din Acra acceptă această propunere și pronunță sentința: cei doi monahi bizantini vor fi trimiși în Cipru, unde vor fi ținuți în lanțuri până la încheierea proiectatului sinod constantinopolitan; dacă vor primi hotărârile acestuia, vor fi eliberați, dacă nu vor avea soarta celor 13 monahi arși pe rug în Cipru în 1231.

Ultima informație oferită de circulara monahilor athoniți este din septembrie 1277: după zece luni de arest în Cipru, află că legatul papal a murit și s-a primit ordinul imperial să fie readuși acasă, mai mult ca sigur la Constantinopol, pentru ca tribunalul imperial să le stabilească sentința finală. Nichifor monahul anunță acest lucru cu regretul că după atâtea bătăi permise, care l-au lăsat aproape mort, din

pricina păcatelor sale n-a fost socotit vrednic de Hristos să bea până la capăt paharul morții martirice. Se folosește de răgazul oferit pentru a da credincioșilor ortodocși opozați față de unionismul forțat impus de Mihail VIII ultimele recomandări practice. Dialogurile cu anchetatorii au fost redactate pentru ca atunci când vor fi anchetați de italieni să dea aceleași răspunsuri potrivit canoanelor. Discuțiile trebuie purtate însă în chip ordonat și înțelept, nu dezordonat și pripit, ca adevărul să biruiască cu puterea lui Hristos. Iar dacă prețul adevărului va fi moartea, creștinii ortodocși să o primească știind că astfel se vor asocia corului martirilor în Împărăția Domnului.

Deși e făcută într-o tonalitate apologetică și nu e lipsită de bravadă și ironie, relatarea monahului Nichifor despre procesul din Acra cruciată este perfect acceptabilă ca document istoric care reflectă fidel contextul politicii religioase din Bizanțul și Orientul Apropiat în anii 1276–1277. Ne permite totodată să surprindem pe viu un episod necunoscut din viața monahului Nichifor isihastul și mărturisitorul, despre care cele două notițe ale sfântului Grigorie Palama se limitează la referințe generale³⁷².

În ce privește continuarea probabilă a evenimentelor, e perfect posibil un exercițiu de imaginație istorică. În mod sigur, Mihail VIII n-avea în plan nici un fel de sinod ecumenic la Constantinopol, care n-ar fi făcut oricum decât să agite spiritele și așa inflamate. În 19 februarie 1277, la Vlaherne, patriarhul unionist Ioan XI Vekkos prezidase deja un sinod care i-a anatemizat și depus pe antiunioniștii bizantini și i-a trimis papei o scrisoare prin care-i anunța înfăptuirea deplină a unirii cu recunoașterea privilegiilor Bisericii Romei și excomunicarea opozanților³⁷³; ca în aprilie să-i trimită papei Ioan XXI o scrisoare al cărei original grec se păstrează în arhivele Vaticanului, în care face act solemn de abjurare deplină a schismei și de supunere totală Bisericii Romei printr-o mărturisire de credință aliniată deplin la

³⁷² După 1976, cele mai importante studii despre Nichifor Isihastul (PLP 20325) sunt articolul asumpționistului Daniel Stiernon (1923-2015), «Nicéphore l'hésychaste» din *Dictionnaire de spiritualité* XI, 1980, col. 198-203 și studiul de sinteză al întregii problematice cu inventarierea întregii tradiții manuscrise în vederea unei anunțate ediții critice publicat de Antonio Rigo, "Niceforo l'Esicasta (XIII sec.) alcune considerazioni sulla vita e sull'opera" în: *Amore del bello. Studi sulla Filocalia*. Atti del Simposio internazionale sulla Filocalia (Pontificio Collegio Greco, Roma novembre 1989), Magnano-Bose, 1991, p. 87–93. Bizantinologul italian arată aici că cele câteva mici tratate dogmatice despre purcederea Duhului Sfânt și Sfânta Treime transmise în manuscrise sub numele lui Nichifor monahul sunt nu ale lui Nichifor Isihastul athonit, ci extrase din tratatele eruditului monah Nichifor Vlemmydes (1197-1272).

³⁷³ Cf. *Regestes*, nr. 1431–1432. Text în *Le dossier grec de l'Union de Lyon...*, p. 463-467 și 479-487.

toate învățăturile Bisericii Romei.³⁷⁴ Putem presupune că, readus în Constantinopol, Nichifor athonitul a fost rejudecat în cursul anului 1278 de același tribunal imperial care-l trimisese în 1276 la Acra. Acum a fost condamnat la exil foarte probabil undeva în nordul Asiei Mici, unde s-a întâlnit cu tânărul diacon Teolipt din Niceea, condamnat și el pentru opoziția față de unionismul imperial. Potrivit tradiției orale, după moartea în 11 decembrie 1282 a lui Mihail VIII și restaurarea ortodoxiei în Imperiul Bizantin, Nichifor s-a reîntors la Athos mutându-se la Domnul în ultimii ani ai secolului XIII în aura sfîințeniei.

Sosit în 1317 la Athos, Grigorie Palama a luat cunoștință despre dubla reputație — de isihast și mărturisitor — a monahului italian Nichifor. Despre ea a dat mărturie în două rînduri (în 1336 și 1337) în fața altui monah italian Varlaam Calabrezul. Acesta nu-i contesta lui Nichifor ortodoxia — pe care Varlaam însuși o apăraseră în 1334 când a scris nu mai puțin de 18 tratate antilatine (contra lui „Filioque” și a primatului papal) —, ci învățătura isihastă despre rugăciune, pe care a denunțat-o ca erezie mistică (mesalianism) inacceptabilă. Apărat teologic de Grigorie Palama, isihasmul monahului Nichifor a fost recunoscut oficial de Biserica constantinopolitană în Sinodul din 1341.³⁷⁵ Iar grație sfîntului Nicodim Aghioritul numele său și-a găsit locul cuvenit în Sinaxare:

În aceeași zi [4 mai] cuviosul Nichifor, care a viețuit ca isihast în cele mai pustii locuri ale Athosului și care a scris înțeleapta metodă privitoare la rugăciunea minții cuprinsă în *Philokalia*, pagina 869, în pace s-a săvârșit:

**Mulțumire îți aducem, părinte Nichifore,
pentru meșteșugul rugăciunii, pe care l-ai lăsat lumii.³⁷⁶**

II

Discuția noastră, a lui Clement și Nichifor cu legatul despre credința ortodoxă³⁷⁷ Vouă, celor care locuiți tot pămîntul de sub soare, părinți, frați și copii, credincioșilor în Hristos, umilul între monahi Nichifor, bucurie în Duhul Sfînt! Pacea lui Hristos care covârșește toată mintea [*Flp* 4, 7], și care e bună-cinstirea [lui Dumnezeu]³⁷⁸, să vă dea prin rugăciunile noastre în inimile voastre, și ale

³⁷⁴ *Monumenta spectantia ad unionem Ecclesiarum graecae et romanae*, ed. A. Theiner și Fr. Miklosich, Viena, 1872, p. 21-28. *Regestes*, nr. 1433.

³⁷⁵ Cf. Tomosul, în diac. Ioan I. Ică jr., *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic...*, vol.2, p. 857-873.

³⁷⁶ *Megas Synaxaristēs tōn dōdeka mēnōn tou heniautou*, vol. I, Veneția, 1819, p. 13.

³⁷⁷ *Dialexis hēmōn, tou legatou, Klēmētos, phēmi, kai Nikēphorou, peri tēs orthodoxou pisteōs*. Ed. V. Laurent-J. Darrouzes, *Le dossier grec de l'Union de Lyon (1273-1277)*, Paris, 1976, p. 487-507.

noastre, să fiți sănătoși. Întrucât, bunii mei frați, am fost constrânși de niște frați credincioși să vă spunem cele cu privire la noi și a vi le grăi după șirul lor e cu neputință, vă voi spune totuși, prieteni, pe scurt cu vorbe largi și cuvânt pedestru cele neapărat necesare.

Când împăratul Mihail Paleologul³⁷⁹ a vrut să facă o comuniune cu papa³⁸⁰ cât de repede putea, a trimis în toate orașele și satele și în munți ordine imperiale³⁸¹ hotărând: cei care se vor alinia ordinelor lui să aibă nu numai onorurile care s-ar nimeri, ci să se bucure de cele mai mari primiri, de toată prosperitatea și fericirea ultimă și să se învrednicească de favoare și toată bună dispoziție și grija de sus; dar celor care vor voi să încalce legea să li se aplice împreună cu femeile și copiii lor pedepse insuportabile; iar în final spunea: „Cei care nu se vor spune ordinelor mele să fie aruncați în închisori întunecoase, în lanțuri de fier, goi și flămânzi.”

Și pentru că focul lipsei de cinstire [a lui Dumnezeu]³⁸² se aprinsese acum năprasnic peste tot, fumul lui a ajuns până în Sfântul Munte, întrucât împăratul auzise că părinții întrerupseseră cu desăvârșire pomenirea [papei din decretul] lui. Și, suflând mânie, a trimis la noi mulțime de călăi, pe slujitorii lui cei mai amarnici și cumpliti. Și venind ei la noi în Sfântul Munte, au sărit ca niște câini sălbatici pe niște oi tratând ca pe niște tâlhari mulțimile turmelor îngerești de acolo — o, răbdarea Ta, Hristoase Împărate! —, frunzașul călăilor răutății expulzându-i pe mulți cu insulte de necinste și ciomege. Pe păstorii lor i-au trimis legați la împărat, iar oile cuvântătoare ale lui Hristos le-a risipit dezbrăcându-le de cele necesare vieții în exiluri ca pe niște sclavi fugiți, ca pe niște făcători de rele. Iar pe noi, punându-ne pe cai și intrând după șaisprezece zile în Oraș³⁸³, ne-au prezentat de îndată cu violență tribunalului imperial.

Iar împăratul, reținându-și pe moment mânia, spera să ne prindă cu lingușeli și făgăduințe zadarnice; dar când a simțit că nu poate asta, a aprins atunci împotriva noastră năprasnic, cât a putut, focul torturilor: sau intrăm în comuniune ca el cu Biserica latină, sau ne va smulge din viață cu violență. Dar pentru că, cu puterea lui Hristos, cinci luni și jumătate n-a avut tărie împotriva noastră cu zeci de mii de torturi, a pronunțat sentința împotriva mea și a lui Clement, și scriind legatului³⁸⁴

³⁷⁸ *Hētis estin hē eusebeia.*

³⁷⁹ Mihail VIII Paleologul, 1259–1282.

³⁸⁰ *Koinōnian poiēsai meta tou papa.*

³⁸¹ *Prostagmata basilika.*

³⁸² *Asebeias.*

³⁸³ *Polēi*; Constantinopol.

³⁸⁴ Tommaso Agni da Lentini, dominican italian, episcop de Betleem, arhiepiscop de Cosenza, iar din 1272 până în 1277 patriarh latin al Ierusalimului și episcop de Acra.

două decizii³⁸⁵ împotriva noastră, ne-a predat dușmanilor spre junghiere spunând: „Aceștia sunt dușmanii de temut și opozanții amarnici ai Bisericii noastre a Romei celei Vechi. I-am trimis iată sfințeniei voastre plenipotențiare. Și dacă nu vor voi comuniunea cu Scaunul Apostolic al Romei celei Vechi, faceți-le o astfel de judecată încât pe cei asemenea lor să-i înfricoșeze și să-i intimideze să nu se mai opună și să nu mai contrazică decretelor noastre imperiale și să blasfemieze împotriva papei cel respectat de îngeri și temut de oameni.”

Auzind asta venețienii care ne-au luat în corabie și nesuportând insultarea papei, mi-au aplicat mie, păcătosului, lovituri aproape până să-mi dau ultima suflare și voiau să mă arunce în fundul mării. Temându-se însă de furia legatului, m-au lăsat acum zăcând pe jumătate mort. Și ajungând în Ptolemaida³⁸⁶, legatul a luat în mâini deciziile și, aflând cele zise în ele, ne-a prezentat înaintea adunării sale. Și privind la noi ca o fiară și un nebun, a zis:

— Pe cât se pare, cum arată scrisorile imperiale, împăratul n-a găsit alții mai nerozi ca voi în Orașul lui; de aceea v-a trimis ca pe niște făcători de rele și v-a predat pentru junghiere. Eu însă acum, văzându-vă ca niște oameni învățați și înțelegători, rog iubirea voastră autentică să nu voiți să vă opuneți adevărului, ca să nu fim constrânși să ne aruncăm asupra voastră ca asupra unor dușmani ai adevărului, ci înainte să suportați torturile anchetei, alegeți ce se cuvine și e mai bun. Să știți însă asta: că din momentul în care v-ați rupt în chip nefericit de Scaunul Apostolic al Romei celei Vechi, nu mai aveți nici preoție, nici botez, ci sufletele voastre se vor duce în iad împreună cu trupurile voastre. Și veți fi toți vinovați de chinul veșnic dacă nu-i veți anatemiza pe strămoșii voștri. Dacă vreți să trăiți, mărturișiți că așa cum Dumnezeu Își are autoritatea, tot așa o are și papa: „Orice ar lega și dezlega pe pământ...” [Mt 16, 19]. Aceleași lucruri le spune și fiecare [papă] pe vremea lui, oricare ar fi el prin viața și cuvântul său. Dacă veți mărturisi acestea, voi fi gata să vă trimit oriunde vreți; dacă nu, aflați că vă voi face să pierdeți în chip rău viața aceasta cu o moarte violentă și veți moșteni focul cel veșnic.

Acestea ni le-a spus legatul. Iar noi mai răsunător decât o trâmbiță am strigat:

— Câți sunteți apărători ai adevărului și îndrăgostiți de el veniți la spectacol. Urcând cu gând înalt, ședeți ca să vedeți încheștarea noastră cu legatul, ca văzând putreziciunea minciunii să recunoașteți lipsa ei de tărie și, dacă vă cheamă momentul, să nu vă fie frică de clocotul mâinii lui de nesuportat. Iată-ne acum în

³⁸⁵ *Horismous*.

³⁸⁶ Numele antic grec al portului fortificat Akkon din golful Haifa, cucerit de cruciați în 1104 până în 1187 și din nou în 1191, când a devenit sub numele St. Jean d'Acre, Acra, până la recucerirea definitivă de musulmani în 1291, capitala ultimului regat latin al Ierusalimului.

Hristos Iisus dezbrăcați pentru rezistența martirică nemaivând o viață în viața aceasta³⁸⁷.

Apoi cu glas liniștit am spus legatului:

— Dacă ne întrebi scripturistic, suntem gata cu harul lui Hristos să vă dăm răspuns, dacă vreți ceva. Iar dacă vreți să ne pedepsiți cu puterea unor seniori, faceți ce vreți să faceți.

Nesuportând însă întrebarea, s-a întors la locul său, iar pe noi a ordonat să fim aruncați în închisoare și a așezat niște bărbați amarnici purtători de săbii să ne păzească în siguranță ca să nu dobândim vreo mângâiere omenească. Iar după ce am făcut destulă experiență a unor torturi, legatul a trimis de mai multe ori la noi pentru anchetarea noastră unul sau doi sau trei din cei mai convingători și mai amarnici dintre ei. Și ei au zis:

L.³⁸⁸ — Ce ziceți despre azime? Aveți în gând faptul că ea este Trup al lui Hristos, sau nu?

Le-am răspuns zicând:

C.³⁸⁹ — Nu vă e rușine să o numiți Trup al lui Hristos? Câtă lipsă de minte ca după o mie două sute optzeci și cinci de ani³⁹⁰ să fie Trup al lui Hristos azima! Îndrăzniți să spuneți că simbolul relexor tratamente ale Egiptului este un simbol al harului dumnezeiesc! Cum nu tremurați la asta? Dacă nu cunoașteți, învățați de la Însuși Dumnezeu, Care prin profetul Său zicea atunci iudeilor: „Aceste azime vi le-a dat Dumnezeu. Mâncați-le cu ierburi amare, pentru că sunt un simbol al amarei robii și al relexor tratamente ale Egiptului, ca avându-le drept aducere- aminte să nu uitați vreodată în generațiile voastre de amara robie și tiranie a Egiptului, din care v-a izbăvit Dumnezeu” [cf. *Ieș* 12, 15; *Lv* 24, 7; *Dt* 16, 3]. Ați auzit fie și acum această mărturie voi, care spuneți că azima e Trup al lui Hristos?

L. — Dar eu, a spus latinul, nu le aduc jertfă în chip iudaic, nici nu le mănânc cu ierburi amare, ci le aduc jertfă drept figură³⁹¹ a trupului curat și lipsit de păcat al Domnului și Dumnezeului și Mântuitorului nostru Iisus Hristos.

C. — De aceea veți avea acolo mai grave răspunsuri de dat. Care apostol, care evanghelie vi le-a dat?

L. — Da, a zis, evangheliștii! „A venit ziua azimelor, în care trebuiau să sacrifice Paștele” [*Lc* 22, 7], astfel că Hristos a predat azimă apostolilor Săi.

³⁸⁷ *Mē echontes en tōde tō biō zōēn.*

³⁸⁸ *L[atinos]*, „latinul”, inițială pe marginea manuscrisului.

³⁸⁹ *C[hristianos]*, „creștinul”, inițială pe marginea manuscrisului.

³⁹⁰ De la anul nașterii lui Hristos: 5500; deci 5500 + 1285 – 5508 = 1 septembrie 1276–31 august 1277.

³⁹¹ *Eis typon.*

C. — Și atunci de ce a fost numită „legământ”? Ca să înveți că este un altul, nu cel vechi. Ascultă însă care e noutatea. Paștele Legii era în ziua a paisprezecea³⁹², dar Hristos S-a jertfit pentru noi în ziua a cincisprezecea. Ascultă-l pe evanghelistul Ioan care spune: „Și legându-L L-au dus în pretoriu. Și ei n-au intrat, ca să nu se întineze, ci ca să mănânce Paștele” [In 18, 28]. Acest obicei era la iudei să sacrifice, adică să mănânce Paștele seara, cu alte cuvinte în seara zilei de vineri.

L. — Dar Hristos? N-a gustat și El azime până la 38 de ani?

C. — Da, și nu numai azime, ci a împlinit cum se cuvine unui om și tăierea-împrejur și toate cele ale Legii, fiindcă nu era potrivnic lui Dumnezeu³⁹³.

L. — Zice apostolul: „Voi sunteți azime. Nu sărbătoriți deci cu ospitura răutății și violenței, ci cu azime nedospite” și „Puțină ospitură dospește toată frământătura” [1 Co 5, 7–8. 6].

C. — Vai, ce ignoranță! Apostolul spune asta ca o parabolă³⁹⁴. Spune că ospitura e un simbol al răutății, nu că ospitura e un rău — să nu fie! —, ci prin ospitură a arătat limpede vătămarea și păgubirea care vin din răutate și violenție, așa cum Domnul a arătat ucenicilor în evanghelii: „Fiți cu luare-aminte și depărtați-vă de ospitura fariseilor, care este fățarnicia” [Lc 12, 1].

L. — Dar despre purcederea Sfântului Duh — fiindcă noi spunem frumos că Duhul Sfânt purcede din Tatăl și din Fiul — așa este, sau nu?

C. — Foarte rău și greșit spuneți asta! Iată faceți două obârșii/principii³⁹⁵ [în Dumnezeu]! Așa au fost Mani și Marcion. Ascultați-L pe Domnul Care zice: „Iar când va veni Mângâietorul, Duhul adevărului, Care de la Tatăl purcede” [In 15, 26]. Ce căutați mai mult?

L. — Dar pentru că-L aud pe Domnul zicând: „Eu și Tatăl Una suntem” [In 10, 30], mă tem să nu împart sau să micșorez ce este unu³⁹⁶ ca Arie sau Nestorie.

C. — Ascultă, omule, ce este sigur, dacă vrei. Când spunem că Duhul Sfânt purcede din Tatăl, și nu din Fiul, nu împărțim natura, cum ziceți voi, ci distingem ipostasele, cum au hotărât în chip sigur părinții în Sinod³⁹⁷, unde prin locțiitor a prezidat și papa Damasus, și [spunem] că propriu Tatălui e să fie cauzator și nenăscut, al Fiului e să fie născut, iar al Duhului, să fie purces. Dacă însă Duhul ar fi din Fiul, atunci Fiul ar fi Tată al Duhului, cum ziceți voi. Și atunci după voi Tatăl ar fi un bunic al Duhului. Vai, ce absurditate! Fiul e unu prin natura Sa, cum

³⁹² A lunii nisan; cf. *Ieș* 12, 6.

³⁹³ *Hōs ouk antitheos*.

³⁹⁴ *Parabolikōs*.

³⁹⁵ *Dyo archas*.

³⁹⁶ *To hen*.

³⁹⁷ Sinodul II Ecumenic, Constantinopol, 381.

au lămurit sinodal părinții, adică prin dumnezeirea Sa, nu prin proprietățile Sale; căci zicând unu a arătat natura una, iar zicând trei a arătat cele Trei Ipostase.

L. — Zice Hristos: „Toate câte are Tatăl sunt ale Mele” [In 16, 5]. Nu e așa?

C. — Da, așa e, afară de faptul de a fi născut.

L. — „Dacă nu are cineva Duhul lui Hristos”, cum zice apostolul [Rm 16, 5]. Nu este oare atunci și al Tatălui?

C. — Da, câte le are Fiul sunt ale Tatălui și câte le are Tatăl sunt ale Fiului, afară de însușirile proprii.

L. — După înviere Hristos „a suflat în fețele ucenicilor și le-a zis: Luați Duh Sfânt!” [In 20, 22]. Tu ce zici?

C. — Dar și noi spunem limpede asta, și anume că aici a fost dăruirea apostolică a harismelor Duhului³⁹⁸, fiindcă n-a oferit ființa, ci lucrarea Lui³⁹⁹. Vezi însă cum după acestea spune Petru: „Înălțat fiind deci de-a dreapta lui Dumnezeu și luând Duhul Sfânt, L-a vărsat peste voi” [Fap 2, 33].

L. — Dar ce ziceți voi de focul curățător⁴⁰⁰?

C. — Ce este acest foc curățător și din care scriptură ați auzit asta?

L. — Din a lui Pavel, care spune că vor fi puși la încercare în foc: „Dacă lucrul cuiva va fi ars, va fi păgubit, dar el însuși va fi mântuit așa, ca printr-un foc” [1 Co 3, 13. 15].

C. — Cu adevărat va fi pedepsit fără sfârșit.

L. — Noi spunem așa: dacă a păcătuit cineva și, ducându-se, se va mărturisi și va primi un canon⁴⁰¹ potrivit păcatului și, ducându-se, va muri fără să fi împlinit canonul, îngerii îl vor arunca în focul curățător, adică în acel râu de foc [cf. Dn 7, 10] până când va împlini restul timpului pe care l-a primit de la duhovnic și nu l-a putut împlini din pricina morții neprevăzute și neașteptate. Iar după ce va fi împlinit timpul rămas, cum se zice, va ieși atunci curat la acea viață veșnică. Credeți și voi că e așa, sau nu?

C. — Nu numai că nu primim, dar și anatemizăm asta, cum au făcut-o și părinții în sinod. „Rătăciți deci”, potrivit cuvântului Domnului, „neștiind Scripturile, nici puterea lui Dumnezeu” [Mt 22, 29]. Dacă spunem că pedeapsa are sfârșit, este evident că va avea sfârșit și desfătarea dreptilor. Iar dacă s-ar admite asta, zadarnică e nădejdea noastră, în timp ce prin profetul Iezechiel Dumnezeu spune: „În ce te voi găsi, acolo te voi judeca: dacă în poruncă, atunci spre viață, iar dacă în păcate, atunci spre pedeapsă veșnică” [Iz 18, 30. 27], iar prin David spune: „În

³⁹⁸ *Tēs apostolikēs tōn charismatōn tou Pneumatos dōreas hypērchen.*

³⁹⁹ *Ou tēn ousian, alla tēn energeian pareschen.*

⁴⁰⁰ *Pyrkatorion.*

⁴⁰¹ *Epitimion.*

iad cine Te va lăuda?” [Ps 6, 6], adică nimeni. Iar în evangheliile Domnul zice: „Vine noaptea, când nimeni nu poate să lucreze” [In 9, 4]. Dumnezeu i-a închis și pecetluit pe unii și pe alții: pe cei care au murit frumos spre învierea vieții, iar pe cei care au făcut cele rele spre învierea judecății [cf. Dn 12, 2]. Nicăieri n-ar putea găsi cineva că va fi cândva o reînviere a acestei vieți supuse stricăciunii⁴⁰², ci a fost o compasiune o singură dată în coborârea lui Hristos acolo la cei adormiți înainte. Știu însă că prin rugăciunile unor sfinți unii au ieșit din pedeapsa veșnică. Căci rugându-se [papa] Grigorie Dialogul pentru împăratul Traian și luând pentru el iertare, măcar că a fost idolatru, l-a eliberat din legăturile lui. Iar prima martiră Tecla a izbăvit-o prin rugăciune din pedeapsă pe Falconilla⁴⁰³, măcar că era păgână, și un alt bătrân pe ucenicul său. Și ai putea găsi alți zeci de mii; căci arătându-li-se aceia în somn după acele fapte bune și liturghii le-au adus mulțumire celor care făcuseră acestea pentru ei și ziceau: „Din mari lucruri cumplite am fost izbăviți și mare ajutor am dobândit.” Așa sunt acestea. Dar aceste lucruri spuse în vise și din văzduhuri sunt pline de multă înșelare și pentru asta au o incertitudine; de aceea marele Vasile și mulți din părinți spun: „Adu-ți jertfa ta vie, nu o adu la altar moartă.”⁴⁰⁴ Cu alte cuvinte, fă binele în viața ta, căci după moarte toate sunt moarte și de aceea e neprimută rugăciunea pentru cei care n-au făcut binele în viața lor.

L. — În ce loc se odihnesc acum sufletele dreptilor și unde cele ale păcătoșilor?

C. — Potrivit poruncii Domnului pentru drepti, cum este Lazăr, în sânurile lui Avraam, iar pentru păcătoși, cum e bogatul nemilostiv, în focul gheenei [Lc 16, 22. 24].

L. — Mulți dintre cei mai ușuratici din Biserica noastră suportă greu asta. N-a avut loc încă o restaurare⁴⁰⁵, spun ei, și de aceea sufletele nu simt nici pedeapsă, nici odihnă. Deci dacă așa stau lucrurile...

<lacună o foaie>

... și sfatul cu toți ai lui ca și cel al lui Caiafa cu iudeii împotriva Domnului oarecând. Și iarăși dimineața s-au adunat mulțimile și șezând acela [legatul] și, reunind unitățile militare ca pentru război, a ordonat să ne aducă înaintea lui ca pe niște dușmani. Și, suspinând adânc, a zis:

— Știți câtă încetineală la mânie am avut cu voi — iată astăzi au trecut patruzeci și opt de zile — ca și cu niște oameni învățați să vedem dacă poate în tot acest timp revizuiindu-vă cunoașterea ați învățat ce trebuie și ați ales mai binele. Voi însă, pe

⁴⁰² *Anabiōsin zoēs phtartēs.*

⁴⁰³ Cf. Ps. Ioan Damaschin, PG 95, 253. 261.

⁴⁰⁴ Vasile cel Mare, *Omilie împotriva bogaților*; PG 31, 304A.

⁴⁰⁵ *Apokatastasis.*

cât se pare, disprețuind blândețea noastră, v-ați făcut mai aroganți, insultând întreaga predanie apostolică a Romei celei Vechi, încât ați îndrăznit să aruncați afurisanii și anateme chiar și pentru însuși papa, egalul cu apostolii. Vai de nerușinarea și cutezanța voastră! Judecați deci, seniori, ce pedeapsă nu va fi a lor, dacă nu se vor căi pentru toate relele pe care le-au comis.

Iar ei au zis:

— Dacă blasfemiază așa, nu vor avea nici o iertare.

Și privind ca niște fiare spre noi, mișcându-și capetele au zis:

L. — Ce spuneți? Iată, astăzi aveți în fața ochilor voștri moartea și viața.

C. — Vă rugăm să ascultați și cuvântul nostru. Dat fiind că sfinții apostoli și părinții noștri hotărâsc așa: în discuțiile sinodale fiecare să poată avea permisiunea să vorbească liber despre religia⁴⁰⁶ sa orice ar voi, și să nu fie supuși amenințărilor și pedepselor cei care nu vor să stea în comuniune cu ei. Ce evanghelie sau apostol v-a învățat să pedepsiți și să aplicați forța celor care nu vor?

Iar ei au zis cu furie:

L. — Vorbiți!

C. — Știți, seniori, că patru sute șazeci de ani⁴⁰⁷ a fost o pâclă⁴⁰⁸ între voi și noi; în anii aceia au fost șapte Sinoade Ecumenice și cum au învățat acelea fiecare la vremea lui așa ținem: cum a învățat preasfântul papă Silvestru la primul Sinod, sfântul Damasus la al doilea, sfântul Celestin la al treilea, sfântul papă Leon la al patrulea, sfântul Vigilius la al cincilea, sfântul Agathon la al șaselea și sfântul Adrian la al șaptelea. Știți toți că ele au pus anateme și afurisanii de nedezlegat pentru oricine va adăuga sau scoate afară ceva din ele sau va clinti ceva din cele pe care aceia le-au pecetluit evanghelic și apostolic prin Duhul Sfânt. Împreună cu acești sfinți părinți stând noi astăzi, abrogăm și anatemizăm orice erezie de rușine și [facem la fel] pentru cei care stau în comuniune cu ei împreună cu toți cei care se opun sfintelor ziceri ale acelor. Ca și cu o sabie cu două tăișuri vor fi tăiați cu secera anatemei lor de dreptatea lui Dumnezeu asemenea unor neghine amare și vor fi aruncați după dreptate în focul gheenei împreună cu diavolul, semănătorul lor [cf. Mt 13, 42]. În această mărturisire⁴⁰⁹ ne punem astăzi sufletele împreună cu acei sfinți părinți în numele Tatălui și al Fiului și al Sfântului Duh, cinstita dumnezeire și împărăție. Și dacă va muta sau mișca în general cineva hotarele părinților [cf. Pr 19, 14], va avea anatema așa cum au pronunțat-o sinodal în Duhul Sfânt părinții împreună cu papa.

⁴⁰⁶ *Peri tēs idias thrēskeias*.

⁴⁰⁷ De la Sinodul I (325) la Sinodul VII Ecumenic (787) sunt 462 de ani.

⁴⁰⁸ *Omichlē*.

⁴⁰⁹ *Homologia*.

L. — Cine sunt papii pe care i-ați enumerat? Dintre voi erau? Romani sau franci⁴¹⁰?

C. — Romani. Iar unii din ei nu știau măcar limba noastră elină. De unde este evident asta? Din scrisorile lor sinodale. Pe Silvestru îl găsim că a venit la primul Sinod și pe papa Leon la al patrulea, dar ceilalți și-au ales locuitori vrednici și i-au trimis cu scrisori sinodale ale papei și citate canonice și ele au ținut locul papei. Scrierile lor rămân la noi până astăzi în sfintele noastre cărți sinodale. Dar pentru că de la bun început ne-ați spus că trebuie să-i anatemizăm pe strămoșii noștri, ei sunt aceștia pe care i-am enumerat: întâi-stătătorii Romei celei Vechi, bărbați purtători de semne, purtători de Dumnezeu, din Biserica și seminția voastră. Porunciți deci să-i anatemizăm, sau nu?

Iar ei surâzând au zis rușinați:

— Să nu fie!

Și legatul ne-a spus:

L. — Bine faceți că-i primiți pe aceștia! Dar nu-i de ajuns doar asta, ci trebuie să mărturisiți și celelalte sinoade câte au fost de atunci și până la [papa] Grigorie [X]⁴¹¹ și [Mihail VIII] Paleologul.⁴¹²

C. — Ce comuniune are lumina cu întunericul [2 Co 6, 14]? De aproape cinci sute de ani⁴¹³ sunteți separați de noi și dacă aceștia urmează [tradiția] în chip canonic, îi primim, precum am zis mai înainte, dar dacă nu pot fi găsiți așa, atunci stau sub anatema de la sfinții părinți și afurisenia chiar și a papei: cea pe care aceia au pronunțat-o sinodal în Duhul Sfânt.

Auzind acestea, scrâșneau în inimile lor rușinați, neputând să privească în față adevărul sau să mai grăiască ceva, fiind plini de rușine. Spuneau totuși în chip putred:

L. — Acela este Scaunul și sunteți datori să-l primiți pe papa de acum ca și pe cei dinainte.

C. — Bine spuneți că acela este Scaunul și că suntem datori să-l primim. Dar acțiunea lui nu poartă vreo urmă [de așa ceva]. Nu locul sfințește pe cel promovat, ci viața și rânduiala⁴¹⁴ sfințesc scaunul și însuși clerul și poporul.

Iar pentru că ajunseseră în final înfrânți și dezarmați de adevăr nemaivând ce să spună, vrând noi ca să se vindece de ignoranța lor ultimă sau, mai bine zis, de plaga lor care supura fără leac, le-am spus:

⁴¹⁰ *Rhōmaioi ē Phragkoi*.

⁴¹¹ Grigorie X, 1271–1276.

⁴¹² Aluzie la al doilea conciliu unionist de la Lyon din 1274.

⁴¹³ De la Sinodul VII Ecumenic din 787 până în 1277 sunt 490 de ani.

⁴¹⁴ *Ho bios kai hē taxis*.

C. — Știți, stăpâni și seniori, că împăratul Mihail Paleologul vrea să reunească un sinod ecumenic din pricina dezacordului⁴¹⁵ clerului și poporului pe această temă și atunci când se va face acest sinod ecumenic, vom primi și venera orice va face el.

Auzind asta, au primit și la rugămintea lui kyr Nicolae Rasis ne-au trimis legați în Cipru ca să ne păzească în siguranță acolo până când se va ține un astfel de sinod și, dacă-l vom primi, fie, iar dacă nu, focul ne va mistui, cum i-au predat și pe alții focului acolo.⁴¹⁶ Și Ciprul ne-a ținut de îndată legați, dar în zece luni pe legat l-au ținut în legăturile veșnice lăsând viața asta în chip rușinos sau violent⁴¹⁷ și prin ordin imperial am fost trimiși de acolo cu forța. Asta s-a întâmplat însă împotriva voinței mele, cum știe Însuși Dumnezeu, Cunoscătorul celor ascunse. O, păgubire de nemângâiat! Cum a fugit din mâna mea din pricina nevredniciei mele paharul Stăpânului [cf. Mt 20, 22–23] pe care-l țineam în chip sigur? Vai mie, păcătosului, ajuns deja cu atâtea lovituri mai degrabă mort, cum de n-am fost vrednic să mă fac părtaș al [pătimirilor] Stăpânului meu? Dar slavă Ție, Care ai binevoit așa, prin cele pe care le știi Tu Însuși, Dumnezeul meu!

Vedeți, frații mei buni! Acestea vi le-am scris puține din multe pentru mângâierea fraților credincioși, temându-mă de moartea neascultării, ca atunci când sunteți interogați de italieni sau de alții asemenea lor, voi să le răspundeți aceste lucruri, cum hotărâsc peste tot canoanele, dar nu în chip dezordonat și repezit, rogu-vă, ci în bună ordine și cu înțelegere. Și atunci, cu puterea lui Hristos, se vor zdrobi de adevărul smereniei voastre toate săgețile aprinse ale vrăjmașului [cf. Ef 6, 16]. Și dacă vă va chema sorocul unei morți, dar care procură viață, mă fac martor în Domnul că unul ca acela va dănuți împreună cu marii martiri purtători de cununi în Împărăția Domnului nostru Iisus Hristos. Căruia I se cuvine toată slava, cinstea și închinarea împreună cu Tatăl și cu Sfântul Duh, acum și pururea și în vecii vecilor. Amin.

*

⁴¹⁵ *Dia to asymphōron*.

⁴¹⁶ Aluzie la cei 13 monahi greci arși pe rug în regatul cruciat al Ciprul la capătul unui proces instrumentat de un tribunal condus de un dominican în 19 mai 1231; BHG 1198.

⁴¹⁷ Legatul Tommaso Agni murise în 14 sau 24 septembrie 1277.

Însemnare spre aducere-aminte despre incursiunea făcută în Muntele Athos la venirea lui Mihail, întâiul dintre Paleologi, împreună cu patriarhul Vekkos împreună cu oaste de latini și despre câte rele au făcut în el⁴¹⁸

1. Mihail, întâiul dintre Paleologi⁴¹⁹, ținând sceptrul romeic și văzându-l extrem de umilit din pricină că era războit de agareni și de bulgari atât de la răsărit, cât și de la apus, ținând sfat rău și neplăcut lui Dumnezeu împreună cu patriarhul de atunci, Ioan Vekkos⁴²⁰, cu gândire latină ca să se alăture gândirii latine sub pretextul, chipurile, al păcii Bisericii și dobândind de acolo ajutor latin împotriva celor care îi rezistau și mai ales temându-se de Carol⁴²¹, împăratul Galiei, încoronat pe atunci de papa, la care fugise, alungat fiind, Balduin care fusese împărat uzurpator în Constantinopol⁴²² și căuta ajutor să se întoarcă și să reocupe Bizanțul, [Mihail Paleologul deci] se grăbea, ca să aibă bunăvoința papei, să-i tragă pe toți în prăpastia acestei erezii latine și mai cu seamă pe monahii care locuiau în muntele cu numele sfințeniei Athos, în Olymp și Galesion. Aceia însă au refuzat asta printr-o scrisoare dogmatică și demascatoare, pe care i-au trimis-o. Luându-l pe patriarhul de un gând cu el împreună cu alții, [Mihail Paleologul] s-a dus în Italia la latini și, alăturându-se ereziei lor și dogmelor lor străine, au făcut, chipurile, o unire și o pace făcătoare de tulburare, care a tulburat timp de opt ani toate Bisericele, cum se arată în Tomosul sfântului sinod⁴²³ reunit pe vremea împăratului Andronic⁴²⁴.

2. Reîntorcându-se însă la ale sale împreună cu puterea putredă luată de acolo și un ajutor blestemat, pentru că mergea pe mare s-a abătut în treacăt pe la Athos, muntele cu numele sfințeniei, gândindu-se și așteptându-se că, dacă-i va avea pe monahii din el urmând gândirii lui, îi va trage fără osteneală în prăpastia pierzaniei lui și pe toți ceilalți. Venind deci în Lavra sfântului Atanasie, cei ce locuiau în ea, cuprinși, cum nu trebuia, de frică și spaimă sau, mai bine zis, iubindu-și sufletele

⁴¹⁸ BHG 2333a. Varianta lungă ed. Sp. Lambros, *Neos Hellēnomnēmon* 9 (1912), p. 157-162.

⁴¹⁹ Mihail VIII Paleologul, 1259–1282.

⁴²⁰ Ioan XI Vekkos, 1275–1282.

⁴²¹ Carol de Anjou, fratele regelui Ludovic IX cel Sfânt al Franței, încoronat în 1262 de papă rege al celor două Sicilii, pierde în 1282 Sicilia și rămâne până la moartea sa în 1285 rege al Italiei de Sud cu capitala la Napoli.

⁴²² Baudouin de Courtenay, 1240–1261.

⁴²³ Sinodul de la Vlaherne din 1285. Cf. diac. Ioan I. Ică jr, *Canonul Ortodoxiei: Sinodul VII Ecumenic...*, vol.2, p. 731-748.

⁴²⁴ Andronic I Paleologul, 1282–1328.

și preferând nenorociții celor veșnice pe cele vremelnice și iubind ca Demas veacul de acum [cf. 2 Tim 4, 10], s-au plecat repede chiar și fără torturi și amenințări, trădându-și bună-cinstirea lui Dumnezeu⁴²⁵ care era a lor și l-au primit cu lumini, imne și pompă, ca niște copii pătați, fii nelegiuți și străini de părintele lor Atanasie⁴²⁶; și liturghisind în chip nesfânt în biserica principală împreună cu latinii și gânditorii de cele latine împreună cu el au făcut jertfa liturgică cu azimele ereticilor, adică ale papei și patriarhului împreună cu împăratul.

3. După care, plecând de acolo, a coborât în venerata mănăstire Ivron cu planul să facă aceleași lucruri. Dar nădejdea zadarnică i-a fost dezmințită, fiindcă preacuvioșii monahi care locuiau și se nevoiau în ea n-au cedat fricii, nici nu s-au lăsat duși de răul exemplu al Lavrei, ci au rezistat ferm și neînduplecat și încrezători în Domnul ca un munte Sion nu s-au clătinat [cf. Ps 124, 1], ținându-se de predaniile apostolice și patristice, demascând tranșant pe împăratul rău-cinstitor de Dumnezeu și pe cei de un gând cu el ca pe nișteeretici și nelegiuți. Iar el, nesuportând demascările, i-a împărțit în două și pe cei din neamul ivirean i-a surghiunit în Italia, iar pe ceilalți aruncându-i în barca mănăstirii, a poruncit gărzii lui să atace barca și să o trimită la fund. Și așa sfinții cuvioși martiri și mărturisitori și-au găsit fericitul sfârșit prin înecarea apei dând frumoasa mărturisire [cf. 1 Tim 6, 13]. Și, răpind toate cele ale mănăstirii, au lăsat-o pustie.

4. Plecând deci de acolo în sfânta și marea mănăstire Vatopediu și intrând împăratul în ea cerea aceleași lucruri ca și celei dinainte, adică unirea cu erezia și jertfa liturgică împreună cu ereticii; dar preacuvioșii monahi care se nevoiau în ea nu i-au cedat, nici nu i s-au dat, ci i-au rezistat vitejește demascând cu dovezi scripturistice nebunia lor. De aceea, fiind făcut de rușine, rău-cinstitorul de Dumnezeu⁴²⁷ împărat a ordonat ca toți să fie duși într-o colină foarte aproape de mănăstire și așa fericirii mărturisitori au suferit fericita moarte prin spânzurare luând viața fericită și veșnică în locul celei vremelnice. Și prădând toate cele ale mănăstirii au lăsat-o pustie. Pe doisprezece dintre ieromonahii cei mai învățați i-au spânzurat în afara mănăstirii; iar pe egumenul Eftimie, legându-l cu un lanț și lăsându-l pe o stâncă de sub mare dincolo de mare într-un loc numit Kalamitzion, lăudatul s-a înecat și așa a primit cununa martiriului.

5. După acestea a plecat la sfânta mănăstire numită Zografu, iar preaiubiții de Dumnezeu monahi din ea în număr de 26 s-au încuiat în turnul mănăstirii și de acolo îl demascau aruncând cu vorbele lor ca și cu niște săgeți și numindu-ieretici

⁴²⁵ Eusebeian.

⁴²⁶ Sfântul Atanasie Athonitul († 1003), pomenit în 5 iulie, întemeietorul în 963 al Marii Lavre, considerat începutul republicii monahale athonite.

⁴²⁷ Dyssebēs.

și nelegiuți. Iar nelegiuitul împărat a poruncit celor aflați sub mâna lui să strângă o mulțime de vreascuri și să-i ardă împreună cu întăritura. Și așa fericirii cuvioși martiri au suferit moartea prin foc în ziua a zecea a lunii octombrie.

6. Ieșind de acolo a venit în lavra de chilii de la Caryes, unde e și sediul protiei Muntelui. Dar protosul și cei împreună cu el i-au rezistat vitejește demascându-l în chip asemănător celor dinainte. Iar el, cuprins de furie, a poruncit ca toți să ajungă pradă sabiei; și așa s-au săvârșit sfinții mărturisitori. Și incendiind biserica și devastând locuințele monahilor, trecând muntele au ajuns în mănăstirea numită Xiropotamu.

7. Dar cei ce locuiau în ea, cuprinși de frică și preferând celor veșnice pe cele vremelnice, ca acela din cei Patruzeci [de Mucenici] care au căzut, imitând zeloși exemplul rău al Lavrei, l-au primit în chip asemănător cu lumini, aplauze și mare cinstire. După care, intrând în locaș, au săvârșit împreună liturghia azimiților pomenindu-i pe eretici. Dar Domnul, Cel ce privește spre pământ și-l face de se cutremură [cf. Ps 103, 33], zgâlțâindu-l repede cu vuiet, a doborât lăcașul și pe preoții de rușine i-a îngropat, iar zidurile mănăstirii le-a răsturnat, doar unul dintre ziduri rămânând aplecat și el ca semn pentru generațiile de după. Iar împăratul și cei împreună cu el, văzând acestea și fiind făcuți de rușine, acoperindu-și fețele de rușine și urcându-se în corăbii au ajuns la ale lor în anatemă. Acestea toate s-au întâmplat în anul 1280.

8. Plecând ei, monahii câți au rămas ascunși în locuri împădurite fugind de frica lor, folosind prilejul s-au dus ieșind în adăposturile lor și găsindu-i pe cei omorâți i-au strâns și i-au dat îngropării cucernice cântând în chip potrivit cele ale lui David: „Dumnezeule, au intrat păgâni în moștenirea Ta, au întinat lăcașul Tău cel sfânt, iar ei au pus trupurile moarte ale robilor Tăi hrană pentru păsările cerului, trupurile cuvioșilor Tăi pentru fiarele pământului” [Ps 79, 1–3].

9. După acestea însă a strălucit Bisericii lui Hristos lumina adevărului. Căci bine-cinstitorul de Dumnezeu împărat Andronic Paleologul, care prin luarea hainei dumnezeiești și îngerești și-a schimbat numele în Antonie monahul, primind sceptrul tatălui său a scos din turma lui Hristos Biserica râioasă a Romei arătând mult zel pentru buna-cinstire de Dumnezeu și dogmele drepte; întrunind și un sinod ecumenic și dându-l jos din scaun pe Vekkos și predându-l anatemei împreună cu cei ai lui a adus cu Dumnezeu pace Bisericii, cum se cuprinde mai pe larg în Tomosul acestui sfânt Sinod⁴²⁸.

10. Acesta a ridicat din temelii și mănăstirea Xiropotamu, dar nu mai creștea ciuperca care creștea de la sine în fiecare an în mănăstirea sfinților Patruzeci de Martiri sub sfânta Masă pentru că sfântul altar fusese profanat de zișii gânditori de cele ale latinilor.

⁴²⁸ Sinodul de la Vlaherne din 1285.

11. Iar mănăstirea Vatopediu a fost rezidită de Ștefan, despotul Serbiei, și venerata icoană din ea a Preasfintei Născătoare de Dumnezeu a fost împodobită. Iar Zografu și chiliile distruse în Protatonul Caryesului au fost rezidite de stăpânitorii Bulgariei.

12. Ne rugăm deci și noi stăruitor Domnului ca prin soliile preacuratei Stăpânei noastre de Dumnezeu Născătoare și ale cuvioșilor părinților noștri mărturisitori, despre care a fost povestirea de față, să ne acopere nerăniți de întunecimea italiană. Amin.

Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru Chrysologul

Asist. Dr. Dragoș Boicu⁴²⁹

I

Abstract:

Of the approximately 190 homilies of St. Peter Chrysologus, a group of 6 sermons [LXVII-LXXII] stands out, being dedicated to explaining the Lord's Prayer. These texts represent one of the most important collections of sermons on the Lord's Prayer, made by a Christian author of the "Golden Age" of Patristic Literature. On the other hand, the ideas expressed indicate a crystallization of the *expositio orationis dominicae*, as well as the existence of a pattern that was probably further developed in catechesis, a set of hermeneutical keys that the venerable bishop of Ravenna regularly handed over to Christians in his community.

Keywords:

Peter Chrysologus, Ravenna, Lord's Prayer, pre-baptismal rites, pre-baptismal catechesis

I

Deși se numără printre cei mai populari predicatori latini ai Antichității, Sfântul Petru Chrysologul (†450) rămâne în continuare un autor obscur pentru Orient, fiindu-i trecute cu vederea claritatea doctrinară și contribuțiile omiletice în care abordează cu simplitate numeroase teme de interes pentru contemporanii săi, dar valabile și pentru creștinul de astăzi.

Între cele aproximativ 190 de piese omiletice atribuite episcopului Ravennei găsim un foarte interesant grupaj de 6 tâlcuiri succinte ale Rugăciunii domnești în care

⁴²⁹ Dragoș Boicu, Asistent la Facultatea de Teologie „Andrei Șaguna” din cadrul Universității „Lucian Blaga” din Sibiu. E-mail: dragos.boicu@ulbsibiu.ro

este evidențiat miezul învățăturii de credință, așa cum poate fi el desprins din rostirea celor șapte cereri adresate Tatălui ceresc.

Context

Considerat textul biblic cel mai comentat în literatura creștină a Antichității, rugăciunea *Tatăl nostru* s-a bucurat de timpuriu de interpretări laconice sau comentarii substanțiale ale părinților și scriitorilor bisericești atât în Răsărit, cât și în Apus⁴³⁰. În Orient, un prim astfel de comentariu ni s-a păstrat de la Origen (*Despre rugăciune*, cca 233-234)⁴³¹, deschizând calea pentru cele cinci omilii *Despre Rugăciunea domnească* (cca 379-380) ale Sfântului Grigorie de Nyssa⁴³², *Cateheza a V-a mistagogică* a Sfântului Chiril al Ierusalimului⁴³³, *Omilia a XI-a catehetică* (cca 388-392) a lui Teodor de Mopsuestia⁴³⁴ sau Omilia a XIX-a din *Comentariul la Matei* al Sfântului Ioan Gură de Aur⁴³⁵ sau Omiliile LXXI-LXXVII din *Comentariul la Evanghelia după Luca* al Sfântului Chiril al Alexandriei⁴³⁶.

⁴³⁰ Karlfried Froehlich, „The Lord's Prayer in Patristic Literature”, în Roy Hammerling (ed.), *A history of prayer : the first to the fifteenth century*, Brill, Leiden / Boston, 2008, p. 59

⁴³¹ Origen, *De oratione*, în P. Koetschau (ed.), *Origenes Werke*, vol. 2. *Griechische Christliche Schriftsteller* (GCS) 3, Hinrichs, Leipzig, 1899, p. 297-403. A se vedea și traducerea română a Părintelui Profesor Teodor Bodogae în Origen, *Scrieri alese*, partea a II-a, PSB 7, EIBMBOR, București, 1982, p. 199-290.

⁴³² Sfântul Grigorie de Nyssa, *De oratione dominica*, PG 44: 1120-1193. A se vedea și traducerea română a Părintelui Profesor Dumitru Stăniloae în Sfântul Grigorie de Nyssa, *Scrieri*, partea I, traducere și note de Pr. Prof. Dumitru Stăniloae și Pr. Ioan Buga, PSB 29, EIBMBOR, București, 1982, p. 403-452, republicată în extras: Sfântul Grigorie de Nyssa, *Despre Rugăciunea domnească*, EIBMBOR, București, 2009.

⁴³³ Sfântului Chiril al Ierusalimului, *Catechesis mystagogica* V, PG 33: 1109-1128. A se vedea și traducerea română a Părintelui Profesor Dumitru Fecioru în Sfântul Chiril al Ierusalimului, *Cateheze*, EIBMBOR, București, 2003, p. 359-366.

⁴³⁴ *Liber ad Baptizandos*, în A. Mingana, *Commentary of Theodore of Mopsuestia on the Lord's Prayer and on the Sacraments of Baptism and the Eucharist*, Woodbrooke Studies, 6, Cambridge, 1933, p. 1-16.

⁴³⁵ Sfântul Ioan Gură de Aur, *Homiliae super Matheum*, cap. XIX, PG 57: 278-283. A se vedea și traducerea română a Părintelui Profesor Dumitru Fecioru în Sfântul Ioan Gură de Aur, *Scrieri*, partea a III-a, *Omilii la Matei*, PSB 29, EIBMBOR, București, 1994, p. 244-260.

⁴³⁶ Textul siriac a fost publicat în ediția *Sancti Cyrilli Alexandriae Archiepiscopi Commentarii in Lucae Evangelium*, edit. Robert Payne Smith, Oxford, 1858, urmată și de

*Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru
Chrysologul*

Autorii latini au acordat și ei o atenție deosebită Rugăciunii domnești, după cum dau mărturie: tratatul lui Tertulian *De Oratione* (cca 200)⁴³⁷, lucrarea Sfântului Ciprian al Cartaginei *De Dominica Oratione* (cca 252)⁴³⁸, catehezele mistagogice ale Sfântului Ambrozie de Mediolanum cuprinse în *De sacramentis* (cca 390-391)⁴³⁹ sau cele câteva abordări ale acestei teme în corpusul augustinian⁴⁴⁰.

Fără a continua firul unei cercetări care nu face obiectul acestei introduceri reiese destul de clar din simpla enumerare de mai sus că a existat o puternică tradiție de interpretare a Rugăciunii domnești, ceea ce atestă locul central pe care l-a deținut de timpuriu în viața creștinilor, rostirea ei fiind inseparabilă de cultul divin public și privat. Acest fapt este atestat și de *Didahia* sau *Învățătura celor 12 Apostoli către neamuri* (cap. VIII) unde *Tatăl nostru* apare ca miezul vieții de rugăciune al Bisericii. Deși sursele creștine nu ne oferă mai multe informații privind modul în care Biserica folosea Rugăciunea domnească, este destul de clar că aceasta se bucura de o importanță deosebită⁴⁴¹.

Robert F. Taft a încercat să identifice momentul în care *Tatăl nostru* dobândește un loc bine definit în cadrul ritualului de frângere a pâinii, pornind de la câteva afirmații ale lui Tertulian și ale Sfântului Ciprian al Cartaginei, însă dovezi irefutabile privind includerea Rugăciunii domnești în celebrarea euharistică nu apar în literatura patristică decât abia din a doua jumătate a veacului al IV-lea⁴⁴². Dar este cert că, de la bun început, această rugăciune a avut un caracter

traducerea în engleză: Cyril of Alexandria, *Commentary on Luke*, trad. de Robert Payne Smith, Oxford, 1859, p. 325-354.

⁴³⁷ Tertulian, *De oratione*, ed. A. Reifferscheid & G. Wissowa, CSEL 20, Viena, 1890, p. 178-200. A se vedea și traducere română: Tertulian, *Despre rugăciunea*, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și David Popescu, PSB 3, EIBMBOR, București, 1981, 229-246.

⁴³⁸ Sfântului Ciprian al Cartaginei, *De Dominica Oratione*, edit. G. Hartel, CSEL 3.1, Viena, 1868, p. 267-294. A se vedea și traducere română: Sfântul Ciprian al Cartaginei, *Despre Rugăciunea domnească*, traducere de Prof. Nicolae Chițescu, Eliodor Constantinescu, Paul Papadopol și David Popescu, PSB 3, EIBMBOR, București, 1981, 464-486.

⁴³⁹ Sfântul Ambrozie, *De sacramentis libri sex*, V.4.18-30, PL 16: 469-474.

⁴⁴⁰ Fericitul Augustin, *De sermone Domini in monte*, ed. A. Mutzenbecher, CCSL 35, Brepols, Turnhout, 1967, p. 99-131; *Sermones* 56-59, PL 38, 377-402.

⁴⁴¹ G.J. Bahr, „Use of the Lord's Prayer in the Primitive Church”, în *Journal of Biblical Literature*, vol. 84, no. 2 (1965), p. 153.

⁴⁴² Robert F. Taft, *A History of the Liturgy of St. John Chrysostom. V: The Precommunion Rites*, Pontificio Istituto Orientale, Roma, 2000, p. 140. Îi mulțumesc și pe această cale Părintelui Iustin Gârleanu pentru facilitarea accesului la lucrarea ilustrului cercetător iezuit.

sacramental⁴⁴³ și putem distinge trei funcții pe care le avea rugăciunea *Tatăl nostru* în viața Bisericii: era destinată devoțiunii personale, era folosită în ceremonialul liturgic de obște și avea un rol important în inițierea și instruirea viitorilor creștini⁴⁴⁴.

Asupra acestui ultim aspect insistă Robert Taft arătând că exista practica recitării rugăciunii *Tatăl nostru* îndată după Botez, precedând administrarea primei Euharistii, fapt care a facilitat introducerea rugăciunii și în ritualul ce precedea împărțirea la fiecare liturghie. Dar în mod evident *Tatăl nostru* apare în celebrările sacramentale ale Bisericii în acest context precis al ritualurilor de inițiere în creștinism⁴⁴⁵. Autorii creștini timpurii au considerat că *Tatăl nostru* era deopotrivă un rezumat al învățăturilor evanghelice (*breviarium totius Evangelii*⁴⁴⁶) care cuprindea doctrinele esențiale ale creștinismului, cât și o veritabilă sinteză a preceptelor morale⁴⁴⁷. De aceea nu ne miră că acest tezaur doctrinar, alături de Simbolul de credință, este transmis neofitilor ca parte esențială a celui *arcanum* creștin și, prin urmare, este mai mult decât o rugăciune: este o cateheză continuă, care oglindește viața primită prin Botez, și o reamintire continuă a angajamentului făcut cu acel prilej⁴⁴⁸.

De altfel, omiliile Sfântului Petru Chrysologul la *Tatăl nostru* sugerează rostirea lor într-un context prebaptismal, care păstrează reminiscențe păstrate din *disciplina arcani*⁴⁴⁹, chiar dacă în cuprinsul acestor cuvântări nu găsim interdicția de a transcrie textul pe hârtie cum o făcuse în repetate rânduri în omiliile la Simbolul de credință⁴⁵⁰. Poate de aceea Jean-Paul Bouhot consideră că predicile la *Tatăl nostru* ar fi mai degrabă niște cateheze postbaptismale⁴⁵¹, având aceeași funcție precum cea de-a *V-a Cateheză mistagogică* a Sfântului Chiril al Ierusalimului care le expune neofitilor semnificațiile cererilor din Rugăciunea

⁴⁴³ *Ibidem*, p. 147.

⁴⁴⁴ Timothy N. Boyd, „The Churches’ Use of the Lord’s Prayer”, în *Biblical Illustrator*, vol. 39, no. 1 (2012), p. 58-61.

⁴⁴⁵ Robert F. Taft, *op. cit.*, p. 146.

⁴⁴⁶ Tertulian, *De oratione*, 1, CSEL 20, p. 181.

⁴⁴⁷ Roy Hammerling, *The Lord’s prayer in the early church: the pearl of great price*, Palgrave Macmillan, New York, 2010, p. 7.

⁴⁴⁸ Robert F. Taft, *op. cit.*, p. 146-147.

⁴⁴⁹ A se vedea și Dragoș Boicu, „Trei omilii (LX-LXII) ale Sfântului Petru Chrysologul despre Crezul Apostolic”, în *Revista Teologică*, nr. 4/2020, p. 220-243.

⁴⁵⁰ Roy Hammerling, *op. cit.*, p. 61-62.

⁴⁵¹ Jean-Paul Bouhot, „Une ancienne homélie catéchétique pour la tradition de l’oraison dominicale”, în *Augustinianum*, vol. 20 (1980), p. 73.

domnească. Pe de altă parte, cei mai mulți cercetători, între care Pierre Patrick Verbraken⁴⁵², Klaus Bernhard Schnurr⁴⁵³ și mai recent Roy Hammerling⁴⁵⁴ insistă asupra faptului că „traditio” sau predarea Rugăciunii domnești avea loc la Ravenna în timpul Postului Mare. Liturgistul anglican Kenneth Stevenson merge și mai departe și face un inventar al dovezilor interne care susțin contextul prebaptismal în care sunt rostite aceste omilii, cel mai probabil în dimineața Sâmbetei Mari⁴⁵⁵. Rămâne de văzut dacă această „traditio” a rugăciunii *Tatălui nostru* în timpul Postului Mare era o influență regională preluată din practica baptismală nord-africană, atestată de Fericitul Augustin⁴⁵⁶, sau s-a dezvoltat astfel paralel și independent în zona Italiei. Ceea ce putem afirma însă cu destulă certitudine este că omiliile Sfântului Petru erau rostite în fața comunității – credincioși și catehumeni deopotrivă – cu puțin timp înaintea administrării Botezului în ajunul Praznicului Învierii.

Text

Predicile Sfântului Petru Chrysologul urmează un tipar care poate fi sesizat în lucrări dedicate aceleiași teme de autori din secolul al III-lea (Tertulian, Ciprian, Origen), dar și de cuvântările lui Chromatius de Aquileia († 407) și Augustin (†430), și perpetuat în secolele următoare de Caesarius de Arles (†543) și Martin de Braga (†579). Această structură pornește de la o introducere pe marginea naturii rugăciunii și unicitatea Rugăciunii domnești ca învățătură predată de însuși Mântuitorul. De aici se continuă cu tratarea fiecărei cereri în parte, care este apoi urmată de perorație. În cazul Sfântului Petru Chrysologul este repetată aceeași structură, cea mai notabilă diferență fiind înregistrată la nivelul exordului⁴⁵⁷. Dar chiar și aceste introduceri diferite sunt construite în jurul câtorva motive sau teme

⁴⁵² Pierre Patrick Verbraken, „Les sermons CCXV et LVI de saint Augustin ‘De symbolo’ et ‘De oratione dominica’”, în *Revue Benedictine*, vol. 68 (1958), p. 5-40.

⁴⁵³ Klaus Bernhard Schnurr, *Hören und handeln*, Herder, Freiburg, 1985, p. 250.

⁴⁵⁴ Roy Hammerling, *op. cit.*, p. 75.

⁴⁵⁵ Kenneth Stevenson, *Liturgy and Interpretation*, SCM Press, London 2011, ebook.

⁴⁵⁶ Fericitul Augustin, *Sermo* 58.1, *PL* 38: 393; Roy Hammerling, *op. cit.*, p. 75. A se vedea și Gian Carlo Ceriotti, „Introduzione”, în Sant’Agostino, *La fede cristiana*, traduzione di Antonio Pieretti & Federico Cruciani, Citta Nuova Editrice, Roma, 1998, p. 31: „În Africa *traditio symboli* se petrecea în duminica a IV-a a Păresimilor; opt zile mai târziu, în duminica a V-a, avea loc *redditio symboli*, urmată de *traditio orationis dominicae*, cum menționează același Augustin, care era apoi recitată în duminica următoare (a VI-a a Păresimilor)”.

⁴⁵⁷ Kenneth Stevenson, *op. cit.*

recurente, pe care episcopul Ravennei le reia constant după cum se poate observa din acest rezumat al celor șase cuvântări.

Sermo 67

În prima omilie, Sfântul Petru îi îndeamnă pe catehumeni să ia aminte la modelul de rugăciune lăsat de Mântuitorul Care ne-a învățat să ne rugăm scurt, anticipând toate nevoile noastre în câteva cereri concentrate în puține cuvinte (§1). Toată făptura este deopotrivă înfricoșată și uimită de generozitatea Creatorului, Care se apropie cu dragoste și milostivire și dorește să ne fie și Tată (§2). Localizarea Lui în ceruri are menirea de a ne aminti originea noastră și de a ne determina să ne înălțăm mai presus de existența noastră pur terestră (§3). Sfințirea numelui se face prin armonizarea vieții și a faptelor noastre cu exigențele calității de creștin (§4). Venirea Împărăției implică supunerea vieții noastre lui Dumnezeu (§5), ceea ce se concretizează prin atingerea unei singure voințe a lui Dumnezeu, când toate dorințele noastre corespund voii lui Dumnezeu (§6). Episcopul insistă asupra faptului că cererea pâinii este statornicită de Mântuitorul Hristos, chiar dacă poate părea o solicitare oarecum trivială față de cele precedente, dar sensul ei ne descoperă că fiind fii cerești cerem pâinea cea cerească care este însuși Hristos (§7). Iertarea noastră este condiționată de iertarea pe care o acordăm semenilor noștri căci „trecând altuia cu vederea, ție îți dai iertare” (§8). Cerem apoi ca Tatăl să ne îngrădească viețile „ca să nu fim abandonați alegerii noastre” (§9). Răul este identificat cu diavolul, sursa tuturor relelor (§10), iar în final suntem avertizați să nu iscodim relația Tatălui cu Fiul, așa cum fac arienii, căutând diferența dintre filiația naturală și cea adoptivă. Din contră ar trebui să stăruim asupra minunii prin care până și celor încă nebotezați li s-a încredințat acest mărgăritar de mult preț al Rugăciunii domnești (§11).

Sermo 68

Oamenii au toate motivele să fie uimiți în fața făgăduințelor dumnezeiești și a darurilor primite și cu atât mai mult se cuvine să se cutremure când sunt înfiați prin har de Dumnezeu (§1). În consecință sunt eliberați de frică și dobândesc starea de fii, postură din care îl pot numi Tată pe Dumnezeu (§2). Afirmăm natura cerească a Tatălui și implicit a obârșiei noastre (§3), iar numele Lui trebuie sfințit și confirmat în viețile noastre (§4). Prin venirea Împărăției cerem ca însăși prezența dumnezeiască să domnească în noi (§5) și împlinind voia Tatălui petrecem în pace și armonie și stăruim în har (§6). Pâinea este viaticum – merindea cu care ne hrănim pe calea vieții până ne vom satura la însăși masa lui Hristos în eshaton (§7). Iertarea păcatelor este condiționată de manifestarea îngăduinței față de semeni și doar iertând pe alții putem cere cu încredere iertarea propriilor păcate (§8). Este esențial să cerem să nu fim duși în ispită, adică să nu

fim lăsați să ne încredem în puterile noastre și astfel abandonați de Dumnezeu (§9). Cerând izbăvire de cel rău afirmăm implicit umilința și neputința noastră de a ne salva prin propriile puteri (§10). Acest dar nespus al Rugăciunii domnești nu este încredințat doar creștinilor botezați, ci și catehumenilor, care încep încă de acum să se împărtășească de binecuvântările ce se revarsă asupra fiilor lui Dumnezeu (§11).

Sermo 69

Dovezile iubirii lui Dumnezeu pentru noi sunt nenumărate și, cu toate acestea, El vrea să ne demonstreze acest lucru într-un chip și mai lămurit (§1). De aceea de-a lungul istoriei s-a apropiat de om pe măsura credinței și a puterilor lui spirituale de a-l vedea pe Dumnezeu, dar a mers și mai departe asumându-și de dragul omului inclusiv suferințele și nedreptățile lumii. Prin întrupare Dumnezeu a venit în proximitate maximă de zidirea Sa și a pecetluit această lucrare prin descoperirea Rugăciunii domnești, oferindu-ne toate mijloacele care ne pot apropia pe noi de divinitate (§2). Spunând „Tatăl nostru” admitem obârșia noastră cerească și calitatea noastră de fii (§3), iar cerând sfințirea numelui Său, așteptăm lucrarea puterii Lui în noi, care avem datoria de a-l cinsti prin viața și faptele noastre (§4). Cerem venirea Împărăției pentru noi ca să ne putem alătura lui Dumnezeu Care este veșnic nedespărțit de Împărăția Sa (§5). Puterea de a-L numi pe Dumnezeu Tată a fost dată chiar și catehumenilor, fiind o dovadă a lucrării deosebite a harului (§6).

Sermo 70

Miraculoase sunt toate lucrările lui Dumnezeu și totuși niciuna nu se poate compara cu întruparea Fiului și înfierea noastră de către Tatăl cel ceresc (§1). De aceea e și firească întoarcerea noastră către El și invocarea Celui care ne-a dat nenumărate dovezi pentru a-L recunoaște drept Părintele nostru (§2). Încă dinainte de Botez îl putem invoca pe Tatăl pe care Îl numim ceresc pentru a ne aminti de originea noastră (§3) și cerem ca să se sfințească numele Său Care are puterea de a ne sfinți pe noi (§4). Deși avem încredințarea că Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul nostru, cerem să vină aievea și astfel să înceteze stăpânirea morții și a păcatului (§5). Tocmai de aceea cerem împlinirea voii dumnezeiești și pe pământ, abolind influența diavolului (§6). Pâinea pe care o cerem este una cerească prin care vom fi vii în eternitate dacă ne împărtășim continuu (§7). Iertându-i pe semenii noștri devenim măsura iertării pe care o vom primi și astfel ne iertăm pe noi înșine (§8). Dumnezeu nu ispitește pe nimeni, deci putem spune că El doar îi abandonează pe cei ce caută cu încăpățănare capcanele celui rău (§9), de al cărui meșteșug în vătămarea sufletelor cerem să fim izbăviți (§10). În doar câteva cuvinte Hristos ne-a predat o foarte cuprinzătoare metodă de a ne ruga, oferindu-

ne toate mijloacele necesare pentru a obține în virtutea afecțiunii filiale toate cererile de folos (§11).

Sermo 71

Vrând să ceară un lucru oarecare, copilul își înduplecă părinții cu rugăminți simple și scurte, izvorâte din afecțiune, dar și din dorința de a le fi pe plac (§1). Și noi, fiind făcuți fii ai lui Dumnezeu Tatăl și împreună-moștenitori cu Mântuitorul Hristos ai Împărăției avem datoria de a ne ruga cu simplitate Tatălui ca niște fii vrednici (§2). Dacă îndrăznim să-l numim „Tatăl nostru” o facem din îndemnul și cu puterea Duhului Sfânt, pentru că altfel firea muritoare nu s-ar putea apropia de El (§3). Și noi avem datoria să cinstim și să sfințim prin viața noastră numele lui Dumnezeu cel sfânt și înfricoșător până și pentru puterile îngerești (§4), și cerând Împărăția așteptăm să vină vremea când va pieri diavolul și toată zidirea va împărăți în slava lui Hristos (§5), iar prin suprapunerea voii cerești cu a noastră vom transfigura lumea, pământul devenind cer (§6). Nu există nicio contradicție între îndemnul Mântuitorului de a nu căuta cele imediate și cererea pâinii pentru că această hrană este Hristos Însuși al cărui Trup este frânt pentru păcatele noastre în fiecare zi până ce vom dobândi desăvârșit în ziua cea veșnică hrana eternă (§7). Omul este rânduit săvârșitorul propriei iertări și devine etalonul milostivirii de care se va împărtăși la judecată (§8). De asemenea, ne rugăm ca nu cumva fiind împinși de păcate să ajungem în cursele ispitelor, iar Dumnezeu să ne abandoneze pentru că am căutat răul (§9), un rău generic care îl desemnează pe diavolul de care cerem să fim izbăviți (§10). Și cei ce se pregătesc de primirea Botezului sunt deja fii ai Bisericii și ai lui Dumnezeu prin credință, de aceea sunt îndemnați să se adreseze cu încredere Tatălui de la care vor dobândi moștenirea tuturor lucrurilor și cu care vor putea fi împreună veșnic fără a fi vreodată puși în situația de a-și deplânge părintele defunct precum fac copiii cu părinții biologici (§11).

Sermo 72

Natura omenească, slabă și neputincioasă, este întotdeauna cuprinsă de groază la simțirea prezenței dumnezeiești (§1), dar frica a fost înlăturată de afecțiunea care se manifestă prin Rugăciunea domnească (§2). Chemându-l Tată pe Dumnezeu nu putem să nu ne mirăm de economia divină prin care am fost adoptați fii după har, dar în același timp ne obligăm să ne înălțăm sufletele și să ne armonizăm viețile cu intențiile Părintelui nostru (§3). Cerem sfințenia numelui ca acesta să stăruie în noi (§4), iar Împărăția o urmărim cu înfocare (§5). Unindu-se voia cerească cu cea de pe pământ, ajungem la o unificare firească a noastră întreolaltă și a noastră cu Dumnezeu (§6). Pâinea este Hristos de care împărtășindu-ne acum, vom fi săturați și în eshaton (§7). Omul milostiv se întrece cu Dumnezeu Însuși în manifestarea iubirii pentru ceilalți oameni, dar în același timp dorește și să i se dăruiască cât a

Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru
Chrysologul

dăruit la rândul său (§8). Ne rugăm, de asemenea, ca să nu se deschidă înaintea pașilor noștri cursele ispitelor (§9) și cerem ca Dumnezeu să ne izbăvească de rău și să ne călăuzească la tot binele (§10).

Subtext

Dincolo de conținutul moral și doctrinar al acestor cuvântări se pot observa câteva detalii și particularități specifice comunității din Ravenna la mijlocul veacului al V-lea.

Întâi de toate avem textul rugăciunii *Tatăl nostru*:

	<i>Pater noster, qui es in caelis,</i>
1	<i>sanctificetur nomen tuum.</i>
2	<i>Veniat regnum tuum,</i>
3	<i>fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra.</i>
4	<i>Panem nostrum cotidianum da nobis hodie.</i>
5	<i>Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris.</i>
6	<i>Et ne nos inducas in temptationem,</i>
7	<i>sed libera nos a malo.</i>

Remarcăm la a doua cerere (*vie împărăția Ta*) întrebuițarea formei „veniat”, în loc de mult mai popularul „adveniat” pe care îl regăsim în marea majoritate a variantelor latine ale Rugăciunii domnești. Această substituție nu alterează sub nicio formă sensul rugăciunii, dar este o curiozitate și poate fi marca unei predilecții pentru simplitate de care episcopul Ravennei obișnuia adesea să dea dovadă. Doar că, spre deosebire de „adveniat” care implică acțiunea de a veni, de a sosi, de ajunge, verbul *venio* acoperă o paletă mai largă de nuanțe, precum ideea de a crește, de a se dezvolta.

O altă particularitate o reprezintă prezența adjectivului „cotidianum” (de fiecare zi) ca atribut pentru „pâinea noastră”, așa cum apare în varianta consemnată în *Itala* sau *Vetus Latina*, în vreme ce în *Vulgata* găsim „supersubstantialem” (de subzistență)⁴⁵⁸. De altfel și citatele vetero-testamentare precum cele din Psalmi sau de la prorocul Avdie, capitoul 3, sunt redată tot după *Vetus Latina*. Acesta este și o dovadă a faptului că traducerea Sfintei Scripturi realizată de Fericitul Ieronim (*Vulgata*), deși cunoscută, încă nu era normativă.

⁴⁵⁸ În mod straniu Fericitul Ieronim întrebuițează „supersubstantialis” doar în versiunea mateiană a Rugăciunii domnești, în vreme ce în pasajul paralel din Evanghelia de la Luca lasă pe mai departe *quotidianum*.

Un argument alt că Sfântul Petru apelează la Vuglata și nu folosește doar versiunea de text din *Vetus Latina* pentru *Tatăl nostru*, reiese și din modul în care este formulată cea de-a șasea cerere, unde întâlnim structura „*Et ne nos inducas in temptationem*” (în omiliile 67 și 72, apare „*Et ne inducas nos in temptationem*”). Această versiune este specifică *Vulgatei*. Concluzia logică impusă de acest melanj de termeni și formurări în Rugăciunea domnească ar fi acela că la Ravenna, în prima jumătate a veacului al V-lea, circula o variantă proprie a rugăciunii *Tatăl nostru*, care era în uzul liturgic și pe care Sfântul Petru o folosește în virtutea tradiției locale deja conturate.

Pe de altă parte, este interesantă întrebuintarea verbului *induco*⁴⁵⁹ fără alte construcții explicative, cum găsim de obicei în tradiția latină care cunoaște 3 tipuri de variațiuni sau adaosuri la această cerere. A.J.B. Higgins⁴⁶⁰ le clasifica astfel:

a) interpolarea atributivei „pe care nu o putem suport/îndura” (*quam ferre non possumus*) determinată de substantivul „ispită”, cum găsim la Sfântul Ilarie de Pictavium (*non derelinquas nos in temptatione, quam sufferre non possumus*)⁴⁶¹, Sfântul Ambrozie de Milano (*et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus*)⁴⁶² și Fericitul Ieronim (*ne inducas nos in tentationem, quam ferre non possumus*)⁴⁶³.

b) Interpolarea verbului *patior* de care este determinat *induco* inclus într-un *nominativum cum infinitivo*, având sensul de „nu îngădui să fim duși în ispită”,

⁴⁵⁹ Fericitul Augustin folosește *infero* cu un sens similar: „Sexta, inquit, petitio: Et ne nos inferas in tentationem. Nonnulli codices habent, Inducas, quod tantumdem valere arbitror. Nam ex uno Graeco quod dictum est, εἰσενέγκης, utrumque translatum est. Multi autem precando ita dicunt: Ne nos patiaris induci in tentationem, exponentes quomodo dictum sit, Inducas: non enim per seipsum inducit Deus; sed induci patitur eum quem suo auxilio deseruerit, ordine occultissimo ac meritis. Causis etiam saepe manifestis dignum iudicat ille quem deserat et in tentationem induci sinat. Aliud est autem induci in tentationem, aliud tentari: nam sine tentatione probatus esse nemo potest, sive sibi ipsi, sive alii. Non ergo hoc oratur, ut non tentemur; sed ut non inferamur in tentationem; tamquam si quispiam, cui necesse est igne examinari, non oret ut igne non contingatur, sed non exuratur. Inducimur enim, si tales inciderint, quas ferre non possumus”. *De sermone Domini in monte*, 34, PL 34: 1282.

⁴⁶⁰ A.J.B. Higgins, „‘Lead Us not into Temptation’: Some Latin Variants”, în *The Journal of Theological Studies*, vol. 46, no. 183/184 (1945), p. 179-183.

⁴⁶¹ Sfântul Ilarie de Pictavium, *Tractatus in psalmum CXVIII*, 15, ed. A. Zingerle, CSEL 22, Viena, 1891, p. 369. Textul este completat de precizarea: „Fidelis este Deus, qui non permittat nos temptari supra quam possumus”.

⁴⁶² Sfântul Ambrozie de Milano, *De Sacramentis*, V. 4, 29, PL 16: 473.

⁴⁶³ Fericitul Ieronim, *In Ezechielem*, XLVIII.16, PL 24: 485.

cum găsim la Tertulian (ne nos inducas in temptationem, id est, ne nos patiaris induci, ab eo utique qui temptat)⁴⁶⁴, Sfântul Ciprian (et ne patiaris nos induci in temptationem)⁴⁶⁵ și Sfântul Ambrozio (et ne patiaris induci nos in tentationem, quant ferre non possumus)⁴⁶⁶.

c) Înlocuirea verbului *induco* cu *derelinquo* sau *relinquo*, cum am văzut deja la Sfântul Ilarie, având sensul de abandon: „nu ne lăsa pe noi în ispită”.

Fără să apeleze la vreunul din aceste adaosuri, parafrazări sau substituiți, Sfântul Petru Chrysologul îi conferă verbului *induco* sensul de abandon, așa cum găsim explicit menționat în tâlcuirile sale (67.9, 68.9, 70.9, 71.9), arătând că prin cuvintele „ne duce” înțelegem de fapt că Dumnezeu nu face decât să-i lase pradă propriului arbitru (67.9) și prea marii lor îndrăzneli (68.9) „pe cei ce merg cu încăpățănare spre lăturile ispitelor” (70.9) și îi abandonează „pe cei ce aleargă spre păcat” (71.9).

Urmând acestei linii de interpretare în ultimele decenii în Biserica Romano-Catolică s-au putut constata modificări ale textului scripturistic cum a fost în limba spaniolă trecerea de la „no nos metas en tentación” la „no nos debes caer en tentación” (NVI, 1984) sau ceva mai moderna formă „No permitas que cedamos ante la tentación” (NTV2010). Acest înțeles a fost adoptat și la Conferința episcopilor italieni din anul 2002, care a revizuit textul Rugăciunii domnești, publicat în Biblia editată în 2008, înlocuind cererea „non ci indurre in tentazione” cu varianta „non abbandonarci alla tentazione”. Această variantă a fost inclusă din 2019 și în noua ediție de *Messale Romano*. În decembrie 2017 episcopatul francez a operat o modificare similară a traducerii franceze, înlocuind forma „ne nous soumettons pas à la tentation” cu „ne nous laisse pas entrer en tentation”⁴⁶⁷. La 25 ianuarie 2018 episcopatul german a refuzat să modifice textul, invocând motive de ordin exegetic, liturgic și ecumenic și argumentând că actuala formă exprimă mai

⁴⁶⁴ Tertulian, *De Oratione*, 8, CSEL 20, p. 186.

⁴⁶⁵ Sfântul Ciprian al Cartaginei, *De Dominica Oratione*, 25, CSEL 3.1, p. 285.

⁴⁶⁶ Sfântul Ambrozio de Milano, *De Sacramentis*, V. 4, 29, PL 16: 473: „et ne patiaris induci nos in tentationem, sed libera nos a malo. Vide quid dicat: et ne patiaris induci nos in tentationem, quam ferre non possumus. Non dicit: non inducas in tentationem, sed quasi athleta talem vult tentationem quam ferre possit humana conditio”.

⁴⁶⁷ Hannah Brockhaus, „Holy See confirms changes to Italian liturgical translation of Our Father, Gloria”, în *Catholic News Agency* (7 June 2019) <https://www.catholicnewsagency.com/news/holy-see-confirms-changes-to-italian-liturgical-translation-of-our-father-gloria-63355> (10 februarie 2021).

bine convingerea că suntem purtați și răscumpărați de Atotputernicul Dumnezeu⁴⁶⁸.

Revenind la cuvântările Sfântului Petru Chrysologul mai trebuie să insistăm asupra momentului tâlcuirii Rugăciunii domnești, plasat înaintea administrării Botezului în Sâmbăta Mare sau în noaptea de Înviere. În acest sens avem la dispoziție câteva mărturii interne:

a) inițierea în sensurile rugăciunii *Tatăl nostru* pare să completeze rezumatul doctrinar sau *traditio symboli*, care s-ar fi petrecut cu puțin timp înainte: „Ați auzit cele ce trebuie crezute, preiubiți frați, (și acum) ascultați modelul Rugăciunii domnești” (67.1)⁴⁶⁹. Totuși, următoarea cuvântare (68.3) pare să indice că este ținută curând după *redditio symboli* sau reproducerea/rostirea solemnă în fața episcopului a mărturisirii de credință de către catehumen împreună cu nașul său în Vinerea Mare: „Iată cât de grabnic este răsplătită mărturisirea credinței, îndată ce tu Îl mărturisești pe Dumnezeu, Tatăl unicului Fiu, tu însuși ești adoptat ca fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, ca să fii moștenitor al cerului”. Ceva și mai explicit este următorul pasaj din Sermo 71: „Iată întreita mărturisire a Treimii v-a înălțat pe voi din robia pământească la (starea de) odraslă cerească. Iată, credința care l-a numit pe Dumnezeu Tată, astăzi l-a făcut Tată pentru voi pe Dumnezeu. Iată glasul care l-a mărturisit pe Fiul lui Dumnezeu, v-a adoptat și pe voi ca fii ai lui Dumnezeu. Iată credința, care l-a proclamat Dumnezeu pe Duhul, v-a schimbat pe voi din esența muritoare a cărnii în esența vie a spiritului” (§2).

b) Repetiția lui „hodie” în exordiul cuvântărilor (67.1, 68.1, 70.1, 72.1) și în cuprinsul lor (68.2, 69.3, 71.2x2, 71.11x3) indică dincolo prezentul liturgic – acel „astăzi” veșnic – un eveniment special concret cu o semnificație aparte pentru catehumeni „astăzi ești arătat mlădiță dumnezeiască[...] Astăzi este ziua înfierii, astăzi este vremea făgăduinței” (71.11). Inevitabilitatea Botezului, săvârșit îndată după rostirea predicii, este sugerată și de graba cu care Sfântul Petru își curmă argumentația: „timpul nu îmi îngăduie să stăruie prea mult asupra acestei frici: avântul nașterii cerești a celor ce se nasc nu poate fi oprit” (72.2).

c) evidențierea calității de „haeres” și „cohaeres” ai Împărăției cerurilor pe care o dobândesc ascultătorii, evident în urma Botezului (67.2, 68.3, 70.1-2, 71.2).

d) frecvențele menționări ale catehumenilor și apelul la imaginea pruncilor încă nenăscuți ce pot încă din pânțe să îl numească Tată pe Dumnezeu, rostind *Tatăl nostru* (67.11, 68.3.11, 72.2): „Nimeni să nu se minuneze că cel încă nenăscut Îl

⁴⁶⁸ Greg Daly, „German hierarchy resists temptation to change Our Father translation”, în *Irish Catholic* (26 January 2018). <https://www.irishcatholic.com/german-hierarchy-resists-temptation-change-father-translation/> (10 februarie 2021).

⁴⁶⁹ Invitație foarte asemănătoare celei folosite de către Fericitul Augustin în Sermo 58, 1.1 și Sermo 59, 1.1.

*Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru
Chrysologul*

numește Tată” (69.6, 70.3) sau „Cel încă nenăscut îl cheamă pe Tată, cere sfințirea, revendică Împărăția, dă legi celor pământești, face egale voile pământești cu cele cerești” (68.11). Totuși nu trebuie să uităm că această rugăciune ar fi putut fi încredințată doar catehumenilor ce se pregăteau de luminare, deci tot cu puțin timp înainte de primirea Botezului.

Kenneth Stevenson considera că putem citi printre rânduri resemnarea Sfântului Petru în fața realității pastorale: aceea că disciplina baptismală pe care o moștenise decăzuse⁴⁷⁰ și de aceea devansează *traditio orationis dominicae*. În același timp, este un argument că în acest stadiu avansat al catehumenatului cei încă nebotezați se rugau spunând rugăciunea *Tatăl nostru*. Astfel, pruncii lui Dumnezeu participă încă din pânțe pe deplin la darurile de care se bucură cei gata născuți prin baia Sfântului Botez.

Roy Hammerling este de părere că episcopul Ravennei a simțit nevoia să-și apere poziția teologică inovatoare și de a aceea face trimitere la trei exemple biblice în apărarea afirmației sale că și catehumenii nebotezați participă pe deplin la viitoarea lor înfiere prin Botez⁴⁷¹. Petru Chrysologul amintește aici reacția Sfântului Ioan Botezătorul care își recunoaște Ziditorul încă dinainte de a avea conștiință de sine (69.6, 70.3, 72.3) și lupta ce se dă între gemenii Fares și Zara în pânțele Tamarei (72.3), respectiv între Iacov și Esau (Edom) în pânțele Rebecăi (69.6, 70.3, 72.3). În viziunea Sfântului Petru filiația și, implicit, posibilitatea de a-l numi pe Dumnezeu Tată nu este condiționată de naștere, ci de chiar zămislirea lor în pânțele Bisericii. Roy Hammerling concluzionează că la finele secolului al IV-lea și începutul celui următor există o perioadă de schimbare a atitudinii episcopilor față de includerea Rugăciunii domnești în catehezele prebaptismale, cum o face Fericitul Augustin argumentând că *Tatăl nostru* este sămânța care încolțește în sufletele catehumenilor, pentru a se naște prin Botez creștini și fii îndreptățiți să-l numească Tată pe Dumnezeu⁴⁷². Fără îndoială Petru Chrysologul s-a confruntat și el cu provocările pastorale de la sfârșitul Antichității și a devansat transmiterea „rugăciunii perfecte”⁴⁷³ în Postul Mare, înainte de administrarea Botezului, pentru a servi drept „model și regulă” pentru toate rugăciunile pe care aveau să le înalțe de acum „cei spre luminare”.

Aparent simple în formă și în conținut, cele șase omilii la *Tatăl nostru* ale Sfântului Petru Chrysologul reprezintă o suită de tâlcuiuri pe măsura Rugăciunii

⁴⁷⁰ Kenneth Stevenson, *op. cit.*

⁴⁷¹ Roy Hammerling, *op. cit.*, p. 75-76.

⁴⁷² *Ibidem*, p. 77.

⁴⁷³ Simon Kistemaker, „Lord’s Prayer in the First Century”, în *Journal of the Evangelical Theological Society*, vol. 21, no. 4 (1978), p. 328.

domnești: un veritabil „compendiu al învățăturilor lui Hristos”, restrâns pentru a nu solicita memoria învățăceilor și un suport eficient pentru a deprinde degrabă ceea ce este necesar unei credințe simple⁴⁷⁴.

Aceste cuvântări, redate acum pentru prima dată în limba română, ne pun în vedere că *Tatăl nostru* este nu doar un exemplu de comunicare cu Dumnezeu, ci și un model de a ne raporta la El, de a relaționa cu El, accentuând calitatea Lui de Tată iubitor și a noastră de copii ai Săi. Deși îi neglijăm conținutul, rostit la repezeală și mecanic, rugăciunea *Tatăl nostru* ne reamintește de fiecare dată cine este Dumnezeu pentru noi și cine ar trebui să fim noi în relație cu El, reîmprospătând în noi convingere că a deveni fiul Său după har este un adevărat privilegiu⁴⁷⁵.

II

Cele șase omilii la *Tatăl nostru* ale Sfântului Petru Chrysologul⁴⁷⁶

Omilia 67 – întâia despre Rugăciunea domnească

1. Ați auzit cele ce trebuie crezute, preiubiți frați, (și acum) ascultați modelul rugăciunii domnești. Hristos, Cel care a vrut să împlinească grabnic cele cerute, ne-a învățat să ne rugăm scurt. Oare ce nu va da celor ce cer El, Care S-a dat pe Sine celor ce nu i-au cerut acest lucru? Sau cât va întârzia să răspundă, Cel care anticipează în cererile alcătuite dorințele celui ce se roagă? Îngerii sunt uimiți, cerul se minunează, pământul se înspăimântă, carnea nu poate îndura, auzul nu pricepe, mintea nu poate cuprinde, toate făpturile nu pot suporta ceea ce trebuie auzit astăzi. Eu nu îndrăznesc să spun, (dar) nu pot să tac. Dumnezeu să vă dăruiască (puterea) ca și voi să puteți și asculta și rosti (rugăciunea).

2. Oare ce este mai înfricoșător: faptul că Dumnezeu S-a pogorât pe pământ, sau că v-a dat pe voi cerului? Că a intrat în tovărășia cărnii, sau că vă face pe voi să intrați în comuniune cu dumnezeirea? Că acceptă El însuși moartea sau că v-a

⁴⁷⁴ Sfântul Ciprian al Cartaginei, *De Dominica Oratione*, 28; CSEL 3.1, p. 286-287.

⁴⁷⁵ Fukushima, Naoyoshi, *Learning to Pray the Lord's Prayer for Spiritual Transformation at Tachikawa Church of Christ*, Doctor of Ministry Project/Theses, 2017, p. 37-40, https://digitalcommons.acu.edu/dmin_theses/29.

⁴⁷⁶ Traducerea din latină a fost realizată după ediția critică publicată în volumul Petrus Chrysologus, *Sermonum collectio a Felice episcopo parata, sermonibus extravagantibus adiectis*, edit. Alejandro Olivar, în coll. *Corpus Christianorum Series Latina (CCSL)* 24A, p. 402-433, reluată în *Opere di San Pietro Crisologo. Sermoni* / vol. 2 [63-124], edit. Gabriele Banterle, Biblioteca Ambrosiana/Citta Nuova Editrice, Milano / Roma, 1997, p. 40-78.

*Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru
Chrysologul*

smuls pe voi din moarte? Că El însuși se naște în starea voastră de robie sau că vă naște pe voi liberi prin Sine? Că primește sărăcia voastră, sau că vă face pe voi moștenitorii Săi, împreună-moștenitorii Unicului Său (Fiu)? Cu siguranță mai înfricoșător este faptul că pământul a fost mutat la cer, faptul că omul este preschimbat în dumnezeire, faptul că starea de robie are drepturile puterii absolute. Dar oricare ar fi motivul înfricoșării, totuși faptul menționat nu este luat în considerare din pricina motivului, ci a Celui ce-l poruncește. Să ne apropiem, fiilor, de Cel pe Care milostivirea Îl strigă, iubirea Îl atrage, afecțiunea Îl invită. Cele dinlăuntru îl simt pe Dumnezeu ca Tată, glasul răsună, limba grăiește, duhul strigă; tot ce e în noi răspunde harului, nu fricii, pentru că L-a preschimbat pe judecător în Tată, [întrucât și] El a vrut să fie iubit, nu temut.

3. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri (Pater noster, qui es in caelis)*. Când spui aceasta, să nu consideri astfel ca și cum El nu ar fi pe pământ, să nu-L concepi astfel ca și cum Cel care a cuprins toate ar fi limitat într-un loc. Ci înțelege că din cer este stirpea ta, al cărui Tată este crezut în cer, și străduiește-te să răspunzi Sfântului Tată viețuind în sfințenie. Fiu al lui Dumnezeu se dovedește pe sine cel care nu este întunecat de greșelile omenești, [ci] strălucește prin virtuțile dumnezeiești.

4. *Sfințească-se numele Tău (Sanctificetur nomen tuum)*. Noi suntem neam al Aceluia pe care îl recunoaștem și prin nume. Ne rugăm deci ca numele Lui, care în Sine și prin Sine este sfânt, să se sfințească în noi. De fapt numele lui Dumnezeu fie este cinstit prin lucrarea noastră, fie este hulit prin faptele noastre. Ascultă-l pe apostolul ce zice: *Numele lui Dumnezeu, din pricina voastră, este hulit între neamuri (Rm 2, 24)*.

5. *Vie împărăția Ta (Veniat regnum tuum)*. Dar când nu a împărățit Dumnezeu? Cerem deci ca Cel care a împărățit întotdeauna prin Sine, să împărățească acum în noi, ca și noi să putem împărăți în El. A domnit diavolul, a domnit păcatul, a domnit moartea, și (firea) muritoare a fost timp îndelungat captivă. Deci, împărățind Dumnezeu, cerem să piară diavolul, să dispară păcatul, să moară moartea, să fie luată prizonieră captivitatea, ca noi să împărățim liberi în viața veșnică.

6. *Fie voia Ta, precum în cer așa și pe pământ (Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra)*. Aceasta este Împărăția lui Dumnezeu, când în cer și pe pământ este o singură voie a lui Dumnezeu, când în toți oamenii Dumnezeu este mintea, Dumnezeu trăiește, Dumnezeu lucrează, Dumnezeu împărățește, Dumnezeu este totul, ca potrivit acelu (cuvânt) al apostolului să fie Dumnezeu toate în noi toți (Col 3, 11).

7. *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi (Panem nostrum cotidianum da nobis hodie)*. Cel care ni S-a dat nouă prin Tatăl, Care ne-a adoptat pe noi drept fii, Care ne-a făcut moștenitori ai lucrurilor (Sale), Care ne-a ridicat

pe noi prin nume, Care a dat pentru noi cinstea și Împărăția Sa, (Acela) însuși a statornicit să cerem pâinea de fiecare zi. În Împărăția cerului, între darurile divine ce (poate) cere sărăcia omenească? Oare un Tată atât de bun, atât de iubitor, atât de generos nu ar oferi pâine fiilor care i-ar cere-o? Și unde e acel (îndemn): *Nu vă îngrijiiți de ce veți mânca sau ce veți bea sau cu ce vă veți îmbrăca* (Mt 6, 31) Astfel, (acum) poruncește să ceri lucrul la care interzicea să te gândești? [Ce poruncă] să ținem?⁴⁷⁷ Tatăl ceresc ne încurajează ca noi, fiii cerești, să cerem pâinea cerească. (Hristos) Însuși a zis: *Eu sunt pâinea care s-a pogorât din cer* (In 6, 51). El Însuși este pâinea, Cel care s-a sădit în fecioară, dospit în carne, frământat prin patimă, copt în cuptorul mormântului, păstrat nealterat în biserici, oferit pe altare, Cel Care oferă zilnic hrană cerească credincioșilor.

8. *Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelilor noștri* (*Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris*). Omule, dacă nu poți fi fără de păcat și vrei să ți se ierte întotdeauna, iartă și tu întotdeauna; iartă atâtea câte vrei să ți se ierte; iartă tu de atâtea ori, de câte ori vrei să fii iertat; ba chiar, întrucât vrei să ți se ierte tot, iartă tot. Omule, înțelege că trecând altuia cu vederea, ție îți dai iertare.

9. *Și nu ne duce pe noi în ispită* (*Et ne inducas nos in temptationem*). Pentru că în acest veac viața însăși este ispită. Încercare, zice, *este viața omului* (Iov 7,1). Ne rugăm deci ca să nu fim abandonați alegerii noastre, ci în orice lucrare (Tatăl) să ne îngrădească pe noi cu afecțiunea părintească, și să ne întărească pe calea vieții prin îndrumarea cerească.

10. *Ci ne izbăvește de rău* (*Sed libera nos a malo*). De care rău? Desigur că de diavolul, de la care provine orice rău. Ne rugăm să fim izbăviți de rău, pentru că cel care nu se abține de la rău, nu poate să se bucure de bine.

11. De ce mai iscodim cele despre Fiul lui Dumnezeu care rămâne întotdeauna în taina Tatălui, dacă până și cei încă nenăscuți, dacă cei cuprinși încă în pântece cer pâinea, așteaptă Împărăția? Dacă Biserica îi naște, nu este un lucru rațional, ci este o taină cerească. Cum ar putea rațiunea omenească să înțeleagă cum s-a aflat Fiul lui Dumnezeu în Dumnezeu Tatăl? Nu trebuie, nu trebuie judecată dumnezeirea în mod omenesc. Ai auzit (vorbindu-se) despre Dumnezeu: nu cugeta pământește, nici omenește. Ai auzit (vorbindu-se) despre Tatăl lui Hristos: crede că (paternitatea) aceasta (este) prin substanță. Ai auzit (vorbindu-se) despre Tatăl tău: crede că (paternitatea) aceasta (este) prin har. Acela (Hristos) a fost considerat Fiu din întotdeauna (prin natura consubstanțială), ție doar ți s-a dat să fii fiu (prin har).

⁴⁷⁷ Am citit *quid tenemus* în loc de *quatenus*. A se vedea și G. Böhmer, *Des heiligen Kirchenlehrers Petrus Chrysologus Erzbischofs von Ravenna ausgewählte Predigten. Aus dem Lateinischen übersetzt*, BKV 43, Verlag Kösel & Pustet, Kempten-München, 1923, p. 78.

Deci astfel te știi pe tine fiu, (dar) neuitând că ești rob. Prin urmare, bucură-te că (ai fost) readus la asemănarea lui Hristos, ca să cunoști că ești întotdeauna supus lui Hristos.

Omilia 68 – a doua despre Rugăciunea domnească

1. Condiția muritoare, însoțirea pământească, substanța noroioasă, suspendată între viață și moarte, tocită prin truda nesigură, consumată de pedepse, supusă prin natură putrezirii, nu reușește să înțeleagă, nu e în stare să aprecieze, nu cutează să-și imagineze, se teme să creadă ceea ce astăzi este silită să mărturisească. Slăbiciunea omenească nu poate găsi motivul pentru care ar fi meritat atâta har al darurilor lui Dumnezeu, așa mulțime de făgăduințe și generozitate a darurilor. Cred că profetul Avacum văzuse aceasta cu ochii minții, când, cuprins de atâta spaimă din cele auzite, este astfel mânat de frică când zice: *Doamne, am auzit auzul Tău și m-am temut, am cugetat la lucrările Tale și m-am înspăimântat* (Avc 3,2). S-a temut de ceea ce a auzit, nu pentru că un astfel de profet l-a ascultat doar atunci pe Domnul, ci pentru că atunci slujitorul îl descoperă pe Domnul său și l-a auzit schimbat în Tată, nici nu s-a spăimântat contemplând zidirea acestei lumi, alcătuită astfel armonios din elemente diferite, ci pentru că, socotind atunci lucrările atât de mari ale bunătății (divine) spre sine, a fost cuprins de cutremurul uimirii și de frică. *Am cugetat, zice, la lucrările tale și m-am înspăimântat* (Avc 3, 2). Este uimit (văzându-se) atunci pe sine adoptat ca fiu, după ce pierduse încrederea aceleiași servituți.

2. În sfârșit, ca să știți că profetul, eliberat într-un anume fel prin frică prin acest dar, a înțeles din auzirea cerească iubirea acestei rugăciuni, pe care dumnezeirea o revarsă asupra voastră astăzi și o face cunoscută, (fapt) pentru care a spus din nou: *M-am păzit, zice, și s-a înspăimântat lăuntru meu la glasul rugăciunii buzelor mele* (Av 3, 16). După ce simțise o astfel de generozitate a darului divin, (profetul) s-a păzit ca să nu se arate pe sine încă o dată, ca în paradis, un dușman, un inamic sau tâlhar. Devine mai alert, devine un paznic mai atent pentru sine, acela care, după pierderea unui privilegiu atât de mare, a simțit că a aflat comoara cerească, cum spune Pavel: *Purtăm comoara aceasta în vase de lut* (2 Co 4, 7). *M-am păzit și s-a înspăimântat lăuntru meu* (Av 3, 16). Prin „lăuntru” profetul numește aici adâncul inimii pentru că precum stomacul este hrănit și umplut cu alimente, astfel și inima este hrănită și umplută prin simțiri. *Și s-a spăimântat lăuntru meu la glasul rugăciunii buzelor mele* (Avc 3, 16). Dacă înțelegerea inimii turnase glas în gură și a dat buzelor cuvinte, de ce se înspăimântă de jurămintele sale, de dorințele sale, de ceea ce trebuia cerut? [Se înfricoșează] pentru că nu vorbise la îndemnul inimii sale, ci din inspirația Duhului dumnezeiesc. Ascultă-l pe Pavel care spune: *A trimis Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre care strigă: Avva, Părinte!* (Ga 4, 6). Transmițând spre cele dinlăuntru acea auzire, el se minunează

că a dobândit atât, și s-au spăimântat toate cele dinlăuntrul omului. Pe merit a adăugat: *și a intrat tremur în oasele mele* (Avlșc 3, 16). Pentru că înseși cele dinlăuntru ale profetului s-au tulburat. *Și sub mine*, zice, *puterea mea e agitată* (Avc 3, 16). Ce înseamnă „sub mine”? Cât timp omul însuși și același, ridicat deja la înălțime prin har, zăcea dedesubt prin natura originală, nu putea nici puterea pământească să suporte puterea cerească. Muntele Sinai fumega deja, când Dumnezeu a coborât în munte spre a da Legea; ce ar fi trebuit să facă carnea, când a coborât Dumnezeu în carne aducând laolaltă harul cu carnea? Vine Tatăl pentru că omul (nu avea puterea) să-l primească pe Dumnezeu, nici slujitorul pe Stăpânul, și pentru că este credincios în cuvintele Sale (Ps 114, 13) Cel care a spus: *Deschide gura ta și o voi umple pe ea* (Ps 80, 11), deschideți acum gurile voastre, ca să se umple printr-o asemenea rugăciune și de un asemenea strigăt:

3. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri* (*Pater noster, qui es in caelis*). Unde sunt cei ce nu se încred în făgăduința lui Dumnezeu? Iată cât de grabnic este răsplătită mărturisirea credinței, îndată ce tu Îl mărturisești pe Dumnezeu, Tatăl unicului Fiu, tu însuși ești adoptat ca fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, ca să fii moștenitor al cerului, (toemai tu) care ai fost socotit (vrednic) de exil în paradis și pe pământ; și de aceea acum spui *Tatăl nostru Care ești în ceruri*, pentru că odinioară ți-a fost tată, cel care te-a dezlegat în tină, cel ce te-a dus pe tine și te-a târat spre temnița iadului. Cel care afirmă natura cerească a lui Dumnezeu-Tatăl nu cunoaște pământul, nu cunoaște iubirea cărnii, nu-L caută pe Tatăl în praf și nu permite în sine vreo toleranță a păcatului. Cel care se consideră pe el fiul lui Dumnezeu, prin lucrare, viață, purtare, cinste să răspundă unei astfel de obârșii, ca nu coborând din nou la cele pământești să se îndrepte spre însăși ofensa unui astfel de Părinte.

4. *Sfințească-se numele Tău* (*Sanctificetur nomen tuum*). Dacă numele lui Hristos (dă) vedere orbilor, alergare șchiopilor, sănătate slăbănogilor aflați în diferite neputințe, viață morților, și te sfințește pe tine însuși și toată făptura, în ce fel te rogi tu, omule, și ceri sfințenia numelui însuși? Pentru că de la Hristos ești numit creștin, și, prin urmare, ceri ca privilegiul unui astfel de nume să fie întărit în tine cu consecințele cuvenite.

5. *Vie împărăția Ta* (*Veniat regnum tuum*). Cel ce păstrează astfel întru puterea Sa venirile Lui, Acela poruncește devotament, pretinde cereri și caută pretutindeni rugăciuni. Credincios este acel soldat care însetează de prezența împăratului său, tânjește după împărăție, cere și dorește cu ardoare victoriile. Dar tu ceri aici ca Acela care va împărăți să vină pentru tine și în tine, în care diavolul (și-a făcut) fortăreață, moartea stăpânire, în care până și infernul a avut și își păstrează puterea. Deci să ne rugăm, prea iubiților, ca Hristos întotdeauna să domnească în ostașul său, ca ostașul să biruie întotdeauna în împăratul său.

6. *Fie voia Ta, precum în cer așa și pe pământ* (*Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra*). Fericită acea zi care unește, alătură și face egale voile pământești cu cele

cerești, ca să fie una și aceeași voință între naturile diferite. Aceasta este pace sigură, armonie neclintită, stăruind prin har, când, prin rânduiala unicului Domn, (provenind) din familii diferite firea devine una prin voință și aceeași (voință) este descoperită și prin simțire.

7. *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi (Panem nostrum cotidianum da nobis hodie)*. Cine ar cere pâinea vremelnică după (ce a cerut) Împărăția cerească? Dar (Hristos) vrea ca noi să cerem merindea zilnică a pâinii în taina Trupului Său, de unde am ajunge din această zi în ziua cea veșnică și la însăși masa lui Hristos, încât de vom începe aici gustarea să primim mai târziu acolo plenitudinea și toate săturările.

8. *Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelilor noștri (Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris)*. Cel ce cere aceasta și nu slăbește datoriile, acela se învinovățește pe sine prin chiar rugăciunea sa. Celui care cere ca să îi fie astfel dată (iertarea), i se iartă atât cât iartă el însuși și dă după voia Domnului și îl invită pe Dumnezeu în acest fel la înțelegere. Și îi este oferită (iertarea) celui care o oferă altuia, atât cât apreciază pentru el însuși. Totuși, fraților, trebuie să fie iertate nu doar datoriile materiale, ci [și datoriile] tuturor pricinilor, vinelor, greșelilor. Omule, orice ai putea întâmpina iartă altuia când s-ar întâmpla să-ți greșească. Cel care trece cu vederea de bunăvoie celui ce greșește, cere cu încredere iertarea păcatului său.

9. *Și nu ne duce pe noi în ispită (Et ne nos inducas in temptationem)*. Este nevoie ca mulți să ceară aceasta în multe feluri, fraților, căci încrezându-se în sine fragilitatea (omenească) cu prea mare îndrăzneală și netemându-se pentru sine, nici apreciind felul puterilor sale, să nu se afunde din neatenție în luptă. Prin urmare, Dumnezeu (fiind) ofensat îi predă ispitelor pe cei pe care i-a abandonat.

10. *Ci ne izbăvește de rău (Sed libera nos a malo)*. Cel care imploră ca să fie eliberat de rău prin (intervenția lui) Dumnezeu, înțelege în ceea ce-l privește că este de ajuns de umil și nici nu își imaginează că poate fi salvat prin propriile eforturi.

11. Însemnați-vă (cu semnul crucii)! Înțelegeți, copilașilor, cât de mare este slava, cât de mare este puterea proprie celor desăvârșiți și puternici, când este descoperită atâta putere la însăși zămislirea și (este descoperită) atâta solemnitate la naștere. Cel încă nenăscut îl cheamă Tată (pe Dumnezeu), cere sfințirea, revendică Împărăția, supune cele pământești⁴⁷⁸, face egale voile pământești cu cele cerești și, (fiind) deja devotat, cere hrana⁴⁷⁹ ca ostenele să fie de folos. *Pâinea noastră, zice, cea de toate zilele, dă-ne-o nouă astăzi*. Fericiți sunteți voi cei care ați

⁴⁷⁸ Dat iura terris – lit. dă legi celor pământești.

⁴⁷⁹ Annonam – lit. rația.

început să biruiți (încă) înainte de luptă, să triumfați înainte de a trăi, să ajungeți în sânul Tatălui, în cămările Tatălui, înainte chiar să veniți la sânul mamei; să intrați în pășunea turmei înainte chiar să primiți tot laptele⁴⁸⁰, să răsune cântecul cel vesel al izbânderelor înainte chiar să răspundă prin plânsul sugarilor. Adevărat a spus apostolul: *slăbiciunea lui Dumnezeu este mai tare decât puterea oamenilor* (1 Co 1, 20). Sau cine va putea să spună taina unei astfel de zămisliri, acolo unde fecioara mamă naște în lume în fiecare zi? Și nu îi lasă pe urmașii ei în osteneală, ci își trimite odraslele spre slava eternă.

Omilia 69 – a treia despre Rugăciunea domnească

1. Crezi oare că un piept muritor (poate) cuprinde mărimea iubirii Domnului pentru noi? Crezi oare că mintea înăbușită sub povara trupului pământesc (poate) înțelege și simți afecțiunea divină pentru noi? De fapt orice podoabă a cerului care scânteiază, luminează, strălucește, și orice [lucru] de pe pământ ce are miros în flori, are gust în fructe, se bucură în cele însuflețite, a fost făcut din dragoste pentru noi și a fost dedicat slujirii noastre. Dar oricât de mari ar fi acestea, ele sunt de-a dreptul mici pentru a dovedi iubirea cerească pentru noi. Pentru noi începătoriile cerului, pentru noi puterile cerești, pentru noi domniile cerești, pentru noi cetele îngerilor luptă veghind neostenite. Dar acestea de până acum sunt mici și prea mici pentru a păzi în noi dumnezeiasca legătură și sunt pe atât de umile pe cât este creatura inferioară Creatorului ei.

2. Dumnezeu nu (poate fi) contemplat prin aspect, văzut prin vedere, simțit prin vreo simțire, accesibil cu mintea, nu poate fi cunoscut pe deplin nici măcar prin auz; ori de câte ori, în orice fel s-a lăsat cuprins⁴⁸¹ de privirile omenești atât de diferit și de divers! Cât de mult se arată și se oferă tovarășiei și familiarității omenești când l-a făcut pe Noe părtaș sfatului Său și l-a prevenit că potopul este iminent pentru curățirea lumii și a încredințat toată lumea în sămânța mică a arcei în grija lui. Când sosește ca oaspete la Avraam, Cel invitat cu toată cinstea se apropie, nu respinge cele oferite, ia cele puse pe masă ca și cum (ar fi) flămând și ostenit, și în schimbul contribuției dumnezeiești acceptă și primește (ospitalitatea) omenească ca și cum El ar avea nevoie (de așa ceva). Apoi membrele uscate ale bătrânului revin îndată la viață, se trezește pânțece deja sterp, stins al bătrâneții neroditoare, iar natura îngropată în cadavrul viu înviază spre a-L arăta pe Făcătorul său și cea care se încrezuse în unicul Ziditor dă naștere mai multor (urmași), deși vremea ei trecuse. Lui Moise se arată⁴⁸² în rug aprins și discută apoi cu robul cele

⁴⁸⁰ Sucum lactis totum – lit. întregul suc al laptelui.

⁴⁸¹ Aptavit – lit. s-a acomodat, s-a potrivit.

⁴⁸² Glomeratur – lit. a fost adunat într-un sferă, s-a lăsat cuprins (înghesuit).

ce trebuie făcute; (Dumnezeu) este pus să lucreze prin felurite minuni⁴⁸³ în Egipt, și se descoperă la porunca slujitorului, aduce sau ridică pedepsele și în mare valurile răzбunătoare arată prin ascultare cât de mare este (El) și câtă (putere) a dat omului, când, secând adâncul, le permite celor credincioși (trecerea) prin val și, întărind apa, înfăptuiește zidul, oferă adăpost celor ce se eliberau și se năpusește asupra prea cumplitului vrăjmaș, triumfând cu toată natura sa. Mă minunez că, prin împreună-locuire, Dumnezeu se sălășluiește în taberele israelite, acum lovește cu fulgerul numeroase neamuri (păgâne), acum revarsă grindină, acum dărmă (zidurile) prin zgomot cu sunetul trâmbițelor ca fără înfruntare și fără vătămare Dumnezeu să poarte oștile⁴⁸⁴, cărora le merge înainte, spre victorii. S-a apropiat de nevoile lor, a împlinit cererile fiecăruia, apoi a răspuns la cele întrebate, a descoperit cele ascunse, a prezis cele viitoare, a dat la iveală cele căutate, a strâns laolaltă regatul, a dăruit puterile, a domolit ploile, a făcut pământurile mănoase, a împodobit unirile curate ale fiilor prin cinste și belșug. Dar El a crezut că totuși nu este de ajuns dacă nu a descoperit dragostea Sa pentru noi împlinind doar cele favorabile și nesuferind chiar cele potrivnice. După toate, a intrat în lumea Sa ca un sărman, stă culcat în leagăn: astfel (devenit) om, El imploră prin plânsul Său, caută și cere iubirea ce ți-o poartă El însuși. Părintele tuturor te-a folosit pe tine drept părinte, Cel căruia i se supune tot abisul ți-a devenit ție supus, Cel de care se înspăimântă cele înfricoșătoare s-a temut, Cel spre care toate se refugiază a fugit, Domnul cerurilor este oaspete în casele păcătoșilor, Judecătorul nelegiuitorilor este hrănit cu pâine. Și ce să mai spunem multe? Stăpânul tuturor veacurilor este stăpânit, Ziditorul pământului este ținut în loc, Cel ce oferă cu generozitate iertarea omenirii este judecat, Cel ce cercetează inima este interogat, Cel ce dă și restaurează viața este pedepsit, Cel ce este învierea tuturor este îngropat, ca până și mintea întârziată a omului și chiar inteligența de ajuns de înceată să descopere prin moartea Sa iubirea lui Dumnezeu pentru omul, care nu pricepuse, nici nu simțise iubirea din darurile nenumărate și mai înainte pomenite ale lui Dumnezeu pentru el. Deci Cel ce ne-a adus la existență și ne-a dăruit viața, ne-a învățat și a ne ruga, pentru că Cel care a vrut să fie înduplecat prin chiar rugăciunea Sa a vrut să îplinească totul.

3. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri (Pater noster, qui es in caelis)*. Iată, omule, astăzi Hristos, ca să te facă pe tine luiși împreună-moștenitor, prin glasul tău te-a adoptat fiu al lui Dumnezeu-Tatăl, când zice: *Tatăl nostru*. A vrut să devină însușirea puterii tale ceea ce este [în chip natural] însușirea demnității sale, după (spusa) aceea a profetului: *Celor câți au crezut le-a dat puterea ca să fie numiți fiii*

⁴⁸³ variis virtutibus – lit prin felurite (demonstrații) de putere.

⁴⁸⁴ Victrices acies – lit. victorioasele linii de luptă.

lui Dumnezeu (In 1, 12). Și încă poruncește a spune, ca să nu fie lucrarea îndrăznelii celui ce cere, ci a Dăruitorului. *Care ești în ceruri*. Nu că nu ar fi pe pământ, ci vrea ca tu, care îl numești ceresc, să tinzi deja și să cauți spre natura cerească, ca să corespundă viața noastră unei astfel de obârșii, pentru ca purtările pământești să nu devină nevrednice de ceea ce natura dumnezeiască a dat și a împlinit deja.

4. *Sfințească-se numele Tău (Sanctificetur nomen tuum)*. Nu (te rogi) ca prin rugăciunea ta să se sfințească (numele), ci ca numele să te sfințească pe tine. Dar întrucât creștinul este numit așa datorită numelui lui Hristos, tu trebuie să ceri ca acest nume să se sfințească prin lucrarea ta și să fie cinstit în tine, deoarece, precum faima numelui aduce prin virtute atâta slavă, astfel și din nedreptățirea aceluiași nume se revarsă necinstea prin cei ce trăiesc cu răutate, cum spune apostolul: *Numele lui Dumnezeu este hulit între neamuri din pricina voastră (Rm 2, 24)*. Și de fapt, fiilor, atunci batjocorește păgânul numele de creștin, când îl vede pe creștin că trăiește altfel decât mărturisește și decât este numit.

5. *Vie împărăția Ta (Veniat regnum tuum)*. Tu nu ceri ca să vină Împărăția la Dumnezeu – Care o posedă de-a pururi –, ci ca să vină la tine cel ce nu o ai și să primești ceea ce Domnul își promite prin bunăvoința Sa, când spune: *Veniți binecuvântații Tatălui Meu, primiți împărăția care a fost gătită vouă de la întemeierea lumii (Mt 25, 34)*. *Veniți binecuvântații*, nu a zis „să venim” (împreună); *primiți*, nu a zis „să primim” (împreună).

6. Nimeni să nu se mire că cel care încă nu s-a născut îl numește Tată (pe Dumnezeu), căci Ioan a săltat (Lc 1, 41) și Iacov s-a luptat în pânțe [cu fratele geamăn] (Gen 25, 22). Cel prudent pricepe ce a putut împlini natura divină, dacă până și zămislirea omenească poate atâtea prin puterea lui Dumnezeu.

Omilia 70 – a patra despre Rugăciunea domnească

1. Toate câte au fost consemnate despre cele spuse și făcute de Dumnezeu sunt miraculoase, sunt uimitoare, sunt înspăimântătoare pentru muritori, ba chiar sunt cutremurătoare pentru cele cerești. Dar nimic nu uimește cerul, nu înspăimântă pământul, nici nu îngrozește toate fapăturile într-o asemenea măsură precum ceea ce astăzi ne veți auzi spunând. Robul îndrăznește să-l numească pe Stăpân Tată, osânditul îl numește pe judecătorul său Părinte, (omul în) starea pământească se face pe sine fiu adoptiv prin glas, cel care a pierdut cele pământești, se consideră moștenitor al dumnezeirii. Dar îndrăznim să zicem astfel, deoarece cel care spune nu se îndoiește de autoritatea celui ce poruncește⁴⁸⁵. De fapt, Cel care ne-a învățat pe noi să ne rugăm astfel, a vrut (El) însuși ca noi să o spunem astăzi.

⁴⁸⁵ Într-o formă mai fidelă: întrucât acolo unde autoritatea e însușirea celui ce poruncește, îndoiala nu e proprie celui ce spune.

2. Și ce mirare dacă atunci i-a consacrat pe oameni drept fii ai lui Dumnezeu, când El însuși S-a dat și S-a făcut⁴⁸⁶ pe sine Fiul Omului? Când a pogorât dumnezeirea la natura umană, atunci a mutat natura cărnii în (natura) dumnezeiască; când s-a făcut pe Sine părtaș celor pământești atunci l-a făcut pe om împreună-moștenitor luiși al celor cerești. Sau ce fel de dragoste, ce fel de dar, ce fel de cinste a putut refuza omului, Cel care a luat asupra Sa tot ceea ce era propriu omului, fie păcat, fie moarte? Sau oare nu îl va avea pe om tovarăș la abundența Sa, Cel care s-a făcut tovarăș omului în cele potrivnice? Omule, astfel (fiind) iubit de Dumnezeu, întoarce-te spre Dumnezeu și dedică-te pe tine întreg spre slava Aceluia, Care pentru tine pe Sine întreg s-a supus nedreptății tale și cu îndrăzneală numește Tată pe Cel care cu atâta dragoste [a dat] dovezi să înțelegi și să îți dai seama că este Părintele Tău.

3. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri (Pater noster, qui es in caelis)*. Nimeni să nu se minuneze că cel încă nenăscut Îl numește Tată; de la Dumnezeu se nasc cele ce se vor naște, iar cele viitoare sunt deja făcute de Dumnezeu. A făcut, zice, cele ce vor să fie (cf. *Ecc* 3, 14-15). Astfel, în pânțece fiind, Ioan L-a simțit pe Făcătorul său, și se arată vestitor mamei lui cel ce încă nu (era) conștient de propria viață. Astfel, Iacov se luptase înainte să se nască și a început să biruiască înainte de a trăi. Astfel înaintea lui Dumnezeu există deja cei ce încă nu sunt (aduși la existență), pentru că ați fost aleși înainte de întemeierea lumii (cf *Ef* 1, 4). *Tatăl nostru care ești în ceruri*. Nu pentru că Acela nu e pe pământ, ci pentru ca tu prin aceasta să știi că tu ești mlădінță cerească. Iar dacă tu afirmi că ești fiul lui Dumnezeu, trăiește (atunci) ca un fiu al lui Dumnezeu astfel încât să poți răspunde Părintelui prin fapta, viața, virtuțile (tale).

4. *Sfințească-se numele Tău (Sanctificetur nomen tuum)*. Întrucât tu ești numit creștin de la Hristos, cere ca cinstea unui astfel de nume să fie sfințit în tine, deoarece numele lui Dumnezeu, Care este sfânt în Sine și prin Sine, fie se sfințește în noi, fie este hulit între neamuri (*Rm* 2, 24) prin fapta noastră.

5. *Vie împărăția Ta (Veniat regnum tuum)*. El însuși zice: *Împărăția lui Dumnezeu este înălăuntrul vostru (Lc* 17, 21). Dacă este înălăuntrul nostru, de ce ne mai rugăm să vină? Este (înălăuntrul nostru) în credință, este în nădejde, este în așteptare, dar noi ne rugăm acum să vină în chip real. Și să vină pentru noi, nu pentru Acela care mereu domnește împreună cu Tatăl Său și mereu împărățește în Tatăl, ci să vină pentru noi. *Veniți binecuvântații Tatălui Meu, dobândiți împărăția care a fost pregătită pentru voi de la întemeierea lumii (Mt* 25, 34). Zicem: *Vie împărăția Ta*, ca astfel Dumnezeu să împărățească în noi, încât să înceteze stăpânirea morții, să înceteze stăpânirea păcatului. *A împărățit*, zice, *moartea de la Adam până la*

⁴⁸⁶ Aptavit – lit. s-a potrivit, s-a ajustat.

Moise (Rm 5, 14). Și în alt loc: *Să nu împărățească păcatul în trupul vostru cel muritor* (Rm 6, 12).

6. *Fie voia Ta, precum în cer așa și pe pământ* (Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra). Acum pe pământ multe se petrec după voia diavolului, după ticăloșia lumii, după pofta cărnii, dar cu adevărat nimic nu se petrece în cer decât după voia Domnului. Prin urmare, întrucât diavolul a fost răpus, lumea înnoită, trupurile preschimbate, puterea morții distrusă, stăpânirea păcatului abolită, să cerem ca să fie una și aceeași voință a lui Dumnezeu în cer și pe pământ, în Dumnezeu și în oameni.

7. *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi* (Panem nostrum cotidianum da nobis hodie). După Împărăția cerească nu ni se poruncește să cerem pâinea pământească, de vreme ce (Hristos) însuși ne-a interzis aceasta când a spus: *Nu vă îngrijiți de ceea ce veți mânca ori ce veți bea* (Mt 6, 31). Dar, întrucât El însuși e *pâinea care s-a pogorât din cer* (In 6, 59), să cerem și să ne rugăm, ca astăzi – adică în prezenta viață –, să primim de la ospățul sfântului altar spre hrana trupului și a minții însăși pâinea – prin care zilnic, adică continuu vom fi vii în eternitate.

8. *Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelilor noștri* (Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris). Astfel zicând, omule, singur ți-ai rânduit felul îngăduinței și măsura iertării, tu, care de la Domnul ai cerut pentru tine să ți fie iertat atât, cât vei ierta tu însuși semenului. Deci iartă întru totul ce ți s-a greșit, dacă tu însuși nu vrei să datorezi nimic Domnului pentru păcatele tale. Iartă-te pe tine în celălalt, dacă vrei să eviți pedeapsa răzbunătoare.

9. *Și nu ne duce pe noi în ispită* (Et ne nos inducas in temptationem). Dumnezeu, precum este scris, *nu ispitește pe nimeni* (Mt 6, 31), ci se spune că ar ispiti când îi abandonează pe cei ce merg cu încăpățănare spre lațurile ispitelor. Așa a căzut Adam în cursele ispititorului când a părăsit poruncile Ziditorului. Totuși (Hristos) a arătat de unde și de la cine este ispitit omul zicând astfel:

10. *Ci ne izbăvește de rău* (Sed libera nos a malo), adică de diavolul, care este autorul și sursa a tot răul. Diavolul a fost natură cerească, acum este duh al răutății, mai bătrân decât lumea, experimentat⁴⁸⁷ în folosirea răului, foarte priceput în arta de vătăma. De aceea încă nu este numit „cel rău”, ci „răul”, de la care provine tot ceea ce este rău. Prin urmare omul nu se poate elibera prin propriile puteri de lanțurile cărnii cu care este legat. Deci noi trebuie să ne rugăm ca să ne izbăvească de diavol Dumnezeuul nostru, Care l-a dat pe Hristos pe pământ ca să-l biruiască pe diavol. Să strige, să strige omul către Dumnezeu, să strige: *Izbăvește-ne de rău*, ca să fim izbăviți de un astfel de rău doar prin Hristos care biruie.

⁴⁸⁷ Tritus – lit. uzat, familiar.

11. *Tatăl nostru care ești în ceruri.* În câteva cuvinte, Cel care este implorat și-a oferit El însuși tema rugăciunii, subiectul cererii, măsura rugăminții, ca din aceasta tu să cuprinzi semnificația rugăciunii, să dobândești măsura cererii și prin scurta învățătură să înțelegi metoda foarte cuprinzătoare de a te ruga; și pentru că Împăratul însuși a împlinit în același timp și datoria apărătorului ca dovadă a iubirii Sale, ca să fie dictate rugăciunile cărora are să le răspundă El Însuși. Este îndepărtată toată șovăiala de a cere, ba chiar este câștigată toată încrederea de a dobândi (răspuns la cerere), de vreme ce Cel ce este rugat se regăsește pe El însuși în rugăciuni. Frica să nu aibă loc acolo unde, prin intermediul afecțiunii, fiul dorește să ceară de la Tatăl cele ce sunt sfinte.

Omilia 71 – a cincea despre Rugăciunea domnească

1. Fraților, Cel care a dăruit vouă a crede, El v-a învățat pe voi și să vă rugați și a potrivit toată forma cererii în cuvinte puține, pentru că atunci când își roagă tatăl, fiul nu se trudește (alcătuind) o rugămințe lungă. Precum nevoia îl împinge pe cel născut să se roage, astfel și iubirea îl înduplecă pe Părinte ca să ofere. Deci Tatăl, Care a oferit de bunăvoie, arată nu atât că trebuie să fie rugat, cât ceea ce trebuie cerut, ca fiul să fie plăcut cerând cele drepte, de vreme ce ar putea să Îi displace cerând cele nebunești. Ascultați pe Tatăl și credeți că voi sunteți deja fii, ca să puteți să obțineți fără ezitare cele ce le veți cere.

2. Astăzi se arată în voi de ce este în stare credința, ce poate (realiza) încrederea, (și) cât de importantă este mărturisirea ei. Iată întreita mărturisire a Treimii v-a înălțat pe voi din robia pământească la (starea de) odraslă cerească. Iată, credința care l-a numit Tată pe Dumnezeu, astăzi l-a făcut Tată pentru voi pe Dumnezeu. Iată glasul care l-a mărturisit pe Fiul lui Dumnezeu, v-a adoptat și pe voi ca fii ai lui Dumnezeu. Iată credința, care l-a proclamat Dumnezeu pe Duhul, v-a schimbat pe voi din esența muritoare a cărnii în esența vie a spiritului. Cine se dovedește propovăduitor demn al unei bunăvoințe atât de mari? Dumnezeu-Tatăl îi învrednicește pe oameni [să fie] moștenitori, Dumnezeu-Fiul nu i-a desconsiderat pe robi [să fie] împreună-moștenitori, Dumnezeu-Duhul a asumat carnea care este părtașă dumnezeirii; cerul devine proprietatea celor pământești, și cei înrobiți celor dedesubt primesc stăpânire peste cele de deasupra, cum confirmă apostolul spunând: *Sau nu știți, că îi vom judeca pe îngeri* (1 Co 6, 3). Deci voi, deși încă nenăscuți, chemați-l Tată pe Dumnezeu, ba chiar să credeți că ați fost deja desemnați fii, și luați aminte ca să aveți viața cerească, să aveți purtări dumnezeiești și chipul întreg al dumnezeirii să fie arătat pe chipul vostru, pentru că Tatăl creșterea îmbogățește prin darurile divine pe fiii care răspund odrăslirii, iar pe cei nevrednici⁴⁸⁸ îi duce înapoi la supunerea față de pedeapsă.

⁴⁸⁸ Degenerantes – lit. decăzuți, degenerați, corupți.

3. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri (Pater noster, qui es in caelis)*. Conștiința de sclav ne-ar afunda și starea pământească ar fi destrămată, dacă autoritatea Tatălui însuși, Duhul Fiului însuși, nu ne-ar îndemna pe noi spre acest strigăt. *A trimis*, zice, *Dumnezeu pe Duhul Fiului Său în inimile noastre care strigă: Avva, Părinte (Ga 4, 6)*. Mîntea ostenește, carnea nu face față celor dumnezeiești, dacă Dumnezeu, Care Însuși poruncește, nu ar împlini cele pe care poruncește să se facă. Când îndrăznește firea muritoare să îl numească pe Dumnezeu Tată, dacă nu atunci când cele lăuntrice ale omului sunt însuflețite prin puterea cerească? *Tatăl nostru, Care ești în ceruri*. Omule, ce ai în comun cu pămîntul, tu care mărturisești că originea ta este cerească? Prin urmare du o viață cerească în sălășluirea pământească, pentru că dacă porți în tine cugetarea pământească, ofensezi cerul și aduci vătămare originii cerești.

4. *Sfințească-se numele Tău (Sanctificetur nomen tuum)*. Noi cerem, ca Dumnezeu să sfințească numele Său, care prin sfințenia sa izbăvește și sfințește toată făptura. Fraților, acest nume este ceea ce înspăimîntă puterile cerești, este cel pe care (îngerii) îl poartă în slujirea cutremurătoare; acest nume este cel care pune pe fugă demonii, acesta singur este cel care dezleagă sufletele prinse prin sălbăticia diavolului, acest nume e cel care dă izbăvire lumii ruinate. Dar cerem ca numele lui Dumnezeu să se sfințească în noi prin lucrarea noastră. Numele lui Dumnezeu chiar e binecuvîntat când noi lucrăm (binele), dar este hulit când lucrăm în chip rău. Ascultă-l pe apostol zicînd: *Numele lui Dumnezeu din pricina voastră este hulit între neamuri (Rm 2, 24)*. Cerem deci, cerem ca pe cât numele lui Dumnezeu e de sfânt, pe atît să dobîndim și noi sfințenia lui în purtările noastre.

5. *Vie împărăția Ta (Veniat regnum tuum)*. Astfel ne rugăm ca Împărăția lui Hristos să vină acum, de parcă nu ar fi fost dintotdeauna și n-ar exista și acum. Și atunci de ce (spune): *Împărăția lui Dumnezeu este înlăuntrul vostru (Lc 17, 21)?* Este înlăuntrul nostru prin credință, dar ne rugăm ca să vină aieva. Fraților, diavolul prin feluritul fel al răutăților, prin diferitul meșteșug al înșelăciunii tulbură forma lucrurilor, face confuze senzațiile și purtările oamenilor, se mînie cu idoli, se înfurie cu sacrilegiile, înșală prin auguri, minte prin divinație, înșală prin semne, păcălește prin stele, cucerește prin spectacole, asediază prin vicii, rănește prin păcate, vatămă cu greșelile, dărmă prin disperare, atîta timp cît Împărăția lui Hristos se îndepărtează și lipsește de la noi. Deci noi cerem ca să vină vremea, când pierind autorul unui astfel de rău, toată lumea, toată făptura să împărătească și să biruie prin toată slava unicului Hristos și să ajungă la ceea ce urmează:

6. *Ca, precum în cer așa și pe pămînt (sicut in caelo et in terra)* să fie o singură voință a Domnului. Să devină cerul pămînt, Dumnezeu viață, eternitatea timp, odihna patrie, inocența avere, nemurirea cinste, fecioria sărbătoare, Dumnezeu (să fie) totul. A adăugat:

7. *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi (Panem nostrum cotidianum da nobis hodie)*. După (afirmarea) paternității lui Dumnezeu, după sfințirea numelui Domnului, după (cererea) Împărăției cerului, ni se poruncește să cerem pâinea de toate zilele? Hristos nu a uitat⁴⁸⁹, Hristos nu ne încredințează (cereri) contrare poruncilor Sale. El Însuși a zis: *Nu căutați ce veți mânca sau ce veți bea (Mt 6, 31)*. Dar [cerem aceasta] pentru că El însuși este *pâinea care s-a pogorât din cer (In 6, 59)*, Care este măcinat prin piatra de moară a Legii și a harului în făină, Care a fost frământat prin pătimirea crucii, Care a fost dospit prin marea taină a iubirii, Care a îndurat liniștirea⁴⁹⁰ aluatului în mormânt, Care ca să fie copt prin căldura divinității sale a mistuit El Însuși cuptorul iadului, Care zilnic este adus pe masă spre hrana cerească a Bisericii, Care este frânt spre iertarea păcatelor, Care îi hrănește pe cei ce-L mănâncă spre viață veșnică, această pâine cerem să ni se dea nouă astăzi, până ce ne vom bucura de ea în ziua veșnică.

8. *Și ne iartă nouă greșelile noastre, precum și noi iertăm greșelilor noștri (Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris)*. Omule, puterea iertării este în mâinile tale, legea bunăvoinței este în tine, tu ești rânduitorul propriei iertări. Degeaba ceri iertarea tu, care neglijezi să fii indulgent cu altul. Omule, tu ai devenit etalonul milostivirii ce ți se va arăta; fă atâta milă, câtă cauți.

9. *Și nu ne duce pe noi în ispită (Et ne nos inducas in temptationem)*. Înșelând privirea, fraților, ispita este cea care ascunde cele favorabile în cele rele, cele potrivnice în cele bune și duce ignoranța omenească în căderi meșteșugite. Deci ne rugăm ca nu cumva împingându-ne păcatele să ni se întâmple să cădem în cursele ispitelor. Și s-a spus că Dumnezeu „ne duce”, când îi abandonează pe cei ce aleargă spre păcat.

10. *Ci ne izbăvește de rău (Sed libera nos a malo)*. Aici „rău” îl indică pe autorul răului, adică pe diavolul. Deci cerem ca printr-o singură rugămintă să fim slobozi de toate relele împreună cu acest autor al răului.

11. Nimeni să nu fie mirat că rămâne în starea de robie când se declară pe sine fiu, astăzi ești arătat mlădiță dumnezeiască, (dar) nu ești avansat [la această stare]; vei cunoaște că ai dobândit nădejdea, nu realitatea concretă. Ascultă-l pe apostol: *prin nădejde v-ați mântuit. Dar nădejdea care se vede nu mai e nădejde. Cum ar putea nădăjdui cineva ceea ce vede? Iar dacă nădăjduim ceea ce nu vedem, așteptăm prin răbdare (Rm 8, 24-25)*. Astăzi este ziua înfierii, astăzi este vremea făgăduinței. Ascultă, crede, așteaptă: crezi în Creditorul tău, Cel care crezut în tine; așteaptă un pic ca să vină Cel care a răbdat mult timp ca să vii tu. În privința

⁴⁸⁹ Oblivioni non subiacet – lit. nu s-a supus uitării.

⁴⁹⁰ Levamentum – lit. consolare, alinare.

făgăduinței dă răgaz Celui care ți-a dăruit totul ție care erai dator. Sau de ce ești ostenit de nădejdea în Dumnezeu, când tot neamul oamenilor rezistă prin nădejde, trăiește prin credință? Plugarul nu ar cultiva niciodată trudind, dacă nu ar spera [să aibă] la timp roada ostenelii sale. Călătorul nu ar întreprinde truda îndelungii călătorii, dacă nu ar crede că va ajunge la destinație. Navigatorul nu s-ar avânta în nesiguranța mării, dacă nu ar nădăjdui că va fi răsplătit prin câștigurile ce vor urma. Ostașul nu și-ar petrece toată vremea tinereții în pericole, dacă nu ar spera la onorurile prea îmbelșugate ale bătrâneții. Fiul nu ar îndura vremea stăpânirii paterne, dacă nu ar nădăjdui [să fie] moștenitor al averii părintești. Și tu, dacă deja te crezi fiu al lui Dumnezeu, precum (spune) profetul: *așteaptă, îmbărbătează-te, să se întărească inima ta și așteaptă* (Ps 26, 20) ca, prin puterea răbdării, să dobândești moștenirea lui Dumnezeu pentru credința așteptării. Ascultă-l pe apostol: *suntem fii ai lui Dumnezeu, dar încă nu se vede ce suntem; când El Se va arăta, noi vom fi asemenea Lui* (1In 3, 2). Și din nou: *viața voastră este ascunsă cu Hristos, întru Dumnezeu. Iar când Hristos, Care este viața voastră se va arăta, atunci și voi vă veți arăta întru slavă* (Col 3, 3-4). Fraților, fericiți sunt fiii lui Dumnezeu, pentru că vor dobândi moștenirea tuturor lucrurilor și nu vor vedea vremurile de doliu pricinuite de moartea Tatălui lor.

Omilia 72 – a șasea despre Rugăciunea domnească

1. Îngerii sunt uimiți, puterile cerești se înfricoșează, cerul nu pricepe, soarele nu vede, pământul nu suportă și toată făptura nu înțelege ceea ce vă voi spune astăzi cu mare teamă, ceea ce voi veți asculta acum cu groază, ba chiar veți rosti cu groază. Ce (poate face) în fața acestui [fapt minunat] inima muritoare, ce (poate face) în fața acestuia mintea slabă a omului, ce (poate face) în fața acestuia îngustimea priceperii omenești, ce (poate face) în fața acestuia suflul vocii omenești, ce (poate face) în fața acestuia limba omenească care degrabă va tăcea? Pavel, văzând acest lucru fără să-l vadă, l-a descoperit fără să-l reveleze, zicând: *Cele ce nici ochiul nu a văzut, nici urechea nu a auzit, nici la inima omului nu s-au suit, pe acestea le-a gătit Dumnezeu celor ce-l iubesc pe El* (1Co 2, 9). Isaia de-abia cuprinsese aceasta cu auzul său și încă se îndoiește că (așa ceva) ar putea ajunge la auzul oamenilor, zicând: *Doamne, cine va crede ceea ce noi am auzit* (Is 53, 1). Ieremia a înțeles acest lucru din auzul dumnezeiesc și pătimea nașterea simțirilor cerești, strigând: *Inima mea! Mă doare inima până în adânc! Tulburată-s-a inima mea în mine* (Ier 4, 19). Avacum a arătat acest lucru prin inspirația Duhului Sfânt, când zice: *M-am păzit și s-a spăimântat inima mea la glasul rugăciunii buzelor mele și a intrat tremur în oasele mele. Și sub mine puterea mea*

e agitată (Av 3, 16). Înălțat prin puterea lui Dumnezeu a simțit că propria lui putere cedase.

2. Ar dura mult să descriu și să număr [cazurile în care se manifestă] frica sfinților în fața acestei taine, (iar) timpul nu îmi îngăduie să stărui prea mult asupra acestei frici: avântul nașterii cerești a celor ce se nasc nu poate fi oprit. Deci, vă zic și vă adresez cu glas pătrunzător ce răsună până în pânțece, și vă îndemn din imbold profetic, ca înainte să o vedeți pe mama voastră (Biserica) să-L chemați pe Tatăl acesteia, să vă îndreptați și să vă grăbiți spre împărăția Tatălui înainte de (a simți) dezmiardările mamei, să ajungeți la pâinea Tatălui înainte de a vă agăța de sânii mamei, ca să nu se înstăpânească asupra voastră nici dependența de mamă⁴⁹¹, nici vârsta precoce, ci în voi totul să fie corespunzător Tatălui dumnezeiesc, totul să se îndrepte spre Ziditorul ceresc.

3. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri (Pater noster, qui es in caelis)*. Aceasta este ceea ce mă temeam să spun, aceasta este ceea ce mă cutremuram să pronunț, aceasta este ceea ce starea propriei servituți nu îngăduia nimănui din cele cerești și din cele pământești să bănuiască: că ar putea apărea deodată o legătură atât de specială între cer și pământ, între carne și Dumnezeu, încât Dumnezeu [să fie] în om, omul în Dumnezeu, Stăpânul în rob, robul să fie preschimbat în fiu, și să ajungă în chip de negrăit la înrudirea unică și eternă a dumnezeirii și a umanității, și prețuirea divinității pentru noi să fie atât de mare încât făptura să nu poată ști de ce trebuie să se minuneze mai mult: de faptul că Dumnezeu s-a coborât pe Sine la robia noastră, sau că ne-a dus grabnic la demnitatea dumnezeirii sale. De aceea, omule, dumnezeirea se apropie de tine, de aceea este înflăcărată acum de atâta dragoste pentru tine, de aceea încă din pânțece prin glasul tău Dumnezeu te-a adoptat ca fiu, de aceea El a vrut nu să te facă liber, ci să te nască, de aceea a eliberat natura însăși de dragul tău, ca nu (cumva) nașterea robiei de odinioară să îți provoace vreo pată sau vreun semn. O, voi fericitorilor, cărora v-a fost dat să stăpâniți încă dinainte de a vă naște, să împărățiți încă dinainte de a trăi, să ajungeți la slava lui Dumnezeu-Tatăl încă dinainte de a înțelege lipsa de valoare a propriei descendețe. Biserica, fericită mamă, care ne-a îngrijit pe noi atât, care rămâne fecioară, se minunează că v-a născut atât de mulți și în acest chip. Această naștere a fost oarecând prefigurată de pildele înaintașilor. De aceea Iacov a dus luptă în pânțece și a smuls victoria. De aceea în pânțelele Tamarei gemenii s-au bătut pentru cinstea întâietății, au întârziat nașterea, nici n-au dorit să vadă lumină înainte să fie câștigători. De aceea a săltat Ioan și L-a întâmpinat pe Făcătorul său înainte să iasă din pânțelele maicii; și copiii oamenilor astfel se luptă pentru Dumnezeu înainte ca să se nască pentru părinții lor, înainte să trăiască în lume. Ce

⁴⁹¹ *Necessitas matri* – lit. nevoia de mamă.

este de mirare dacă mlădițele dumnezeiești ale Bisericii, dacă din pânțele lăstarul ei recunoaște deja înaintea lui Dumnezeu că este mlădiță cerească. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri*. Apare uluirea: Hristos numește și recunoaște o mamă pe pământ de la pieptul lui Dumnezeu-Tatăl și omul numește și mărturisește din pânțele mamei pe Tatăl din ceruri. *Tatăl nostru, Care ești în ceruri*. Unde te-a purtat deodată harul, unde te-a luat degrabă natura dumnezeiască, încât încă fiind în trup și pe pământ ignori deja carnea și pământul zicând: *Tatăl nostru, Care ești în ceruri*. Deci cel care se crede și se mărturisește fiu al unui astfel de Tată să își potrivească viața cu obârșia, purtările cu Tatăl, și să confirme prin minte și lucrare [starea] ce a rezultat prin intermediul naturii cerești.

4. *Sfințească-se numele Tău (Sanctificetur nomen tuum)*. În orice caz suntem numiți întru numele Aceluia al Căruia neam am început să fim și de aceea cerem ca să stăruie în noi sfințirea celui nume, ca privilegiul numelui să-i cinstească pe cei pe care un Tată atât de sublim i-a înălțat.

5. *Vie împărăția ta (Veniat regnum tuum)*. Nu cerem (aceasta) Celui, Căruia i-a lipsit vreodată Împărăția, ba din contră El însuși este Împărăția și deține în Sine toată puterea Împărăției. Iar Cel care vrea ca noi să ajungem la slava promisă a Împărăției, ne îndeamnă să cerem aceasta în toate rugăciunile, pe aceasta vrea s-o dorim cu toate puterile. Căci pe cât este de nesocotit cel care iscodește înrudirea, pe atât este de ignorant cel care nu cutează, nu se zbate și nu urmărește cu înfocare când țintește și stăruie spre Împărăția promisă.

6. *Facă-se voia Ta, precum în cer și pe pământ (Fiat voluntas tua sicut in caelo et in terra)*. *Precum în cer și pe pământ*: atunci totul este deja cer, atunci singura rațiune a lui Dumnezeu îi îndrumă pe toți, atunci toți [vor fi] în Hristos și *Hristos în toți* (Col 3, 11), când toți pricep și împlinesc voia unicului Dumnezeu, când *toți [sunt] una* (In 17, 21), ba chiar toți (sunt) ai Unuia, când Unicul Duh al lui Dumnezeu trăiește în toți.

7. *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi (Panem nostrum cotidianum da nobis hodie)*. *Precum [citim] în psalm: Binecuvântat Domnul zi de zi* (Ps 67, 20), astfel și aici: *Pâinea noastră cea de toate zilele dă-ne-o nouă astăzi*. Prin „de toate zilele” înțelegem neconținut; pâinea neconținută este aceea care a coborât din cer: *Eu sunt pâinea care s-a pogorât din cer* (In 6, 58). Deci este proprie fericirii veșnice această pâine de astăzi. Să trăim în prezent prin mâncarea, din a cărei perpetuitate, pentru că e zilnică, vom fi săturați și în viitor.

8. *Și ne iartă nouă greșelile noastre precum și noi iertăm greșelilor noștri (Et dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris)*. Din inima celui ce se roagă țâșnește izvorul iertării, și orice fel de afecțiune rodește și se revarsă spre un altul se va reîntoarce spre iertare, de vreme ce el este îngăduitor cu sine atât cât iartă altuia. *Ne iartă nouă greșelile noastre precum și noi iertăm greșelilor noștri*. Omul milostiv, care se întrece cu Dumnezeu în privința

*Cele șase omilii (67-72) la Rugăciunea domnească ale Sfântului Petru
Chrysologul*

afecțiunii, are o putere suficientă de vreme ce îi va fi dat atât cât a dat; dorește să i se dăruiască atât cât a dăruit. Omule, iertarea să fie întotdeauna în inima ta, dacă nu vrei să te temi de greșelile (tale).

9. *Și nu ne duce pe noi în ispită (Et ne inducas nos in temptationem)*. Aceasta nu are nevoie de interpretare, pentru că ispita premerge diavolului și îi este slujitoare amară. Dar câtă vreme suntem cuprinși în acest trup fragil, trebuie să cerem ca să nu se deschidă intrarea în fața ispitei, nici să nu-i fie lăsată diavolului liberă trecere.

10. *Ci ne izbăvește de cel rău (Sed libera nos a malo)*. Iar însuși Domnul Dumnezeuul nostru să ne izbăvească de rău și să ne călăuzească la tot binele.

ACTUALITATEA BISERICĂȘI ECUMENICĂ

CHURCH AND ECUMENICAL NEWS

The New Faith and Order Paper No. 226: Cultivate and Care. An Ecumenical Theology of Justice for and within Creation – Introduction and Commentaries on its “urgent environmental concerns” and “theological perspectives” from an Orthodox Perspective

V. Rev. Jun. Prof. Dr. Habil. Daniel Buda

Summary:

This paper aims to offer a brief introduction in the Faith and Order Paper No. 226, entitled *Cultivate and Care. An Ecumenical Theology of Justice for and within Creation* and to formulate some comments on the Introduction, part II and III of this text, from an Orthodox perspective. In the Introduction of the text, there are three references to previous ecumenical texts on the same theme of cultivating and caring the environment. Part II highlights the urgent environmental concerns which are, among others: tensions between implementing policies of climate justice and financial interests; unjust sharing of the ecological burden between countries and different social categories; unhealthy food production which is consumed by the poor etc. Part III deals with theological perspectives of this Faith and Order document. The first four paragraphs contain a review of creation as a theological theme in the World Council of Churches. Ten further paragraphs introduce other “relevant theological perspectives.” The final chapter of this article summarizes and comment some of the relevant theological perspectives on creation and its protection.

Keywords:

World Council of Churches; Faith and Order; Ecology; Theology of Creation; God’s creation; environmental justice.

Introduction

The Commission on Faith and Order of the World Council of Churches published recently a paper (No. 226, according to the internal order of the Commission) entitled *Cultivate and Care. An Ecumenical Theology of Justice for and within Creation*⁴⁹². As the *Introduction*⁴⁹³ of this paper stated, the starting point for this new Faith and Order paper were three other ecumenical documents: two issued by WCC and a third one which has a dominating interfaith character. The first one was the document *Come and see*⁴⁹⁴ which affirms that human behaviour vis-à-vis environment is a "fundamental importance for all existence and identity."⁴⁹⁵ A common journey towards unity can be only "in the context of journeying toward the unity of the church within creation."⁴⁹⁶ The second document to which the *Introduction* of this text makes a reference is the *Unity Statement* of the 10th WCC Assembly which acknowledged that we as humanity are facing "threats to the balance of life, a growing ecological crisis and the effects of climate change."⁴⁹⁷ The third one is a document issued in 2014 by interfaith initiative, entitled *Climate, Faith and Hope: Faith Traditions Together for a Common Europe*. In this document, people of different faith stated: "we stand together to express deep concern for the consequences of climate change on the earth and its people."

Urgent environmental concerns

Part II of the paper offers a detailed description of several "environmental concerns" from theological, ecclesiological, economic, social, financial and other perspectives. As environmental justice "may not seem to be divisive for the churches," in their own geographical and national contexts, churches struggle with several dilemmas. Decisions on climate justice at national or regional levels are determined often by economic or financial interests. This was already described in

⁴⁹² World Council of Churches Publications, Geneva, 2020.

⁴⁹³ Ibid, p. 5-6.

⁴⁹⁴ *Come and See. A Theological Invitation to the Pilgrimage of Justice and Peace*, Faith and Order Paper No 224, WCC Publications, 2019.

⁴⁹⁵ Ibid, Parag. 22.

⁴⁹⁶ Ibid, Parag. 25.

⁴⁹⁷ The title of the so-called "unity statement" of Busan Assembly is "God's Gift and Call to Unity – And our Commitment. It is available online <https://www.oikoumene.org/en/resources/documents/assembly/2013-busan/adopted-documents-statements/unity-statement>.

other WCC documents referring on poverty, wealth and ecology.⁴⁹⁸ At this stage, there is presented also a Biblical example of “the struggle for survival” by emigration due to famine. The migration of Naomi and her family to the country of Moab “continues through the world today among indigenous communities, subsistence farmers, women, the poor, and the most vulnerable.”⁴⁹⁹ This biblical example is the struggle of those who try to find “clothing, land for farming, justice, shelter, education, health care, employment, and peace.” In conclusion, “the protection of the vulnerable ... is a measure of our humanity in God’s image, and is, therefore, a constitutive element of mission in Christ’s way of discipleship”.⁵⁰⁰

A Pauline element taken from Rom. 8:22 in which all creation is presented as “waiting in longing and hope for fulfilment is the starting point of another basic idea: “the groaning of creation is experienced in human yearning for freedom and happiness.” It happens often that the poor are those who suffer the most after the misuse of creation by big companies which move in different parts of the world to find new opportunities to make more money. For the local churches and communities, the ecological dilemma is sometimes to choose “between economic welfare for the indigenous and local people versus the conservation of the nature.”⁵⁰¹

On the other hand, “justice for creation should not be pitted against the basic needs of people living in situations of famine and scarcity, or who became refugees due to war and other dire political and economic situations.”⁵⁰² For a good relationship between human being and creation, humanity should appeal to “old models” named in the document as “assumed inexhaustible resources.” It is part of the reality that “those who suffer most from the abuse of the environment are not the ones responsible for the sin of that abuse.”⁵⁰³ Therefore, churches are called to perceive themselves not only like “one body of Christ”, but also “as part of the whole creation, which is the work of God and where the Holy Spirit is still at work within and through us.”⁵⁰⁴

In paragraph 8 are described some of the consequences of the “environmental issues”: loss of traditional cultures, livelihoods and homes, unfair distribution of

⁴⁹⁸ Examples are given in footnote 6, p. 6 of the doc. *Cultivate and Care*.

⁴⁹⁹ *Cultivate and Care ...*, Paragr. 4, p. 7.

⁵⁰⁰ *Ibidem*.

⁵⁰¹ *Ibidem*, Paragr. 5, p. 8.

⁵⁰² *Ibidem*, Paragr. 6, p. 8.

⁵⁰³ *Ibidem*.

⁵⁰⁴ *Ibidem*, Paragr. 7, p. 8.

natural goods, unacceptable differences of lifestyles between poor and rich, migration, refugees etc. Some of these situations may cause war and conflicts which affect the environment in an extreme manner. Therefore, “the promotion of environmental justice is inseparably related to the promotion of peace.”⁵⁰⁵

A confession that “we, as individuals and as churches, have failed to fulfil our responsibility as human beings, as part of God’s creation, and to future generations”⁵⁰⁶ is formulated in paragraph 9. Human being is guilty of “interfering in a creation that is not theirs” and “devastation of the good environment that God created.” More unfortunate is the fact that the Bible was used to justify this domination of the earth. Therefore, this call to repentance. This paragraph recognizes a reality which existed in Christian theology: for long time the nature has been perceived as having unlimited resources. These resources were considered as being a gift of God to the human being who was called to dispose of them.

In the modern times, these effects of human sinful interventions in the nature were intensified in our times of modernization and technological change. Mass production and competition between nations and companies made the nature a victim of our ambitions. Unfortunately, the end of paragraph 10 contains an idea which seems to me to be supportive to Malthusianism: “In addition, the fear of falling behind other countries in population size diminished the willingness to recognize that the earth has its limits in producing food for everyone.”⁵⁰⁷ On the one hand, the document correctly describes the new policy promoted by most of the states to have an increasing young population. This is because they realized that progress of any kind can be achieved only with the support of a growing population. Old policies of reducing population, like the one child policy promoted decades-long by China was abandoned. On the other hand, the document correctly mentions the issue of the limited resources of the earth. The dilemma is, of course, how to harmonize these two realities: growing of population, which is needed for progress and facing competition between different states and the existence of limited resources. Paragraph 10 ends with a short reference to the challenges of food industry: “Sometimes food production has been engineered heedlessly, resulting in animal cruelty and endangered human health.”⁵⁰⁸

We are interconnected with the rest of the creation and with the earth. When we neglect the creation, we reap the consequences. Sooner or later, the effects of our

⁵⁰⁵ Ibidem, Paragr. 8, p. 9.

⁵⁰⁶ Ibidem, Paragr. 9, p. 9.

⁵⁰⁷ Idem, Paragr. 10, p. 10.

⁵⁰⁸ Ibidem.

misuse of creation will have negative on our lives. We are invited to mourn for the land and for fellow creatures (cf. Jer. 9:10). The willingness to change and sacrifice, which is part of the deep penitential and ascetic life of some churches might provide us the beginning of a lamentation for the destruction of our creation and provide a beginning for healing. Paragraph 11 puts a strong emphasis on human dignity. The human being is part of the creation and therefore interconnected both with the spiritual and the material world. The responsibility of the human being for the rest of the creation emerges from its special status within the creation. The end of the paragraph brings a basic idea which seems to be common in many churches, but one may consider it as part of the core values of the Orthodox tradition: penitential and ascetic practices in relationship with the creation. The gifts of the creation are there for our wellness and we are called to perceive them as a gift from God. However, an ascetic attitude is necessary, as we know that all these gifts of the nature, which are in fact the gifts of God for us, and that there are to be shared. They are given to us, but we need to handle them with responsibility. This responsibility has at least three dimensions: a responsibility related with God as a giver and provider; a responsibility to the nature as holder of God's gifts of the creation and a responsibility for our brothers and sisters, as we are called to share the gifts of God given us through creation.

The call to acknowledge "the intrinsic value of every human being and of all creation" has solid anthropological basis. This applies to all people, including those living at the margins. Indeed, "the dignity that comes from being created in God's image and from being loved by God belongs no less to persons who are marginalized, deprived of their livelihood, and make more vulnerable because of the effects of environmental degradation ... All parts of God creation, every person and every creature, have an intrinsic value which should be appreciated, respected and protected."⁵⁰⁹

The last paragraph contains biblical references on "God's unceasing concern for the people and the vulnerable."⁵¹⁰ God takes care of the world and calls people to take care of the world. As this paragraph contains Biblical references to God's care of the world, one may miss here some strong references to the care of the people in the Church. The Orthodox tradition put strong emphasis on taking care of the poor! The identification of the poor with Christ Himself in the Orthodox tradition, or the Latin motto *Christo in pauperibus* which is popular in the Western tradition, highlight both a strong engagement of the Christian Churches with their ethos, practices and action for those who are not the privileged of this world.

⁵⁰⁹ Paragr. 12, p. 11.

⁵¹⁰ Idem, Paragr. 13, p. 11.

Christians have to be aware that when they act to make a better world, they are inspired and empowered by God's care for this world. Nothing is done by us, but by God and his love and care for us.

Theological perspectives

Part III of the document deals with theological perspectives of this Faith and Order document. The first four paragraphs contain a review of creation as a theological theme in the World Council of Churches. Ten further paragraphs introduce other "relevant theological perspectives."

Considered initially not as a divisive issue between churches, the doctrine of creation was not always a central theological theme for the ecumenical movement. Christ, Church and its visible unity were the priority themes for reflection at the beginning of the ecumenical movement. The Third Assembly in New Delhi, 1961, is considered as a starting point for the interest of the World Council of Churches for creation and its care. The Christological theme of the New Delhi Assembly, "Jesus Christ – The Light of the World" was interpreted in a "cosmic" key. It included responsibility for creation and Christian ethics in relation with the world in general.

After WCC New Delhi Assembly, the Commission on Faith and Order published a document called *God in Nature and History*.⁵¹¹ The basic ideas debated and promoted in the ecumenical movement through this document are: (1) creation and redemption belong to the reflection on church unity; (2) human being is part of nature and history and through its actions "guide and transform both of them; (3) "the key to the understanding of history must at the same time be the key to the understanding of creation, since both are essentially one."⁵¹²

Once the interest for nature and creation has been affirmed, two further WCC Assemblies consolidated the theological reflection on creation and further additional aspects. The 6th WCC Assembly in Vancouver, 1983, concluded with a call to WCC member churches to "justice, peace, and the integrity of creation." The term "integrity of creation" in itself indicated the threat that we represent to the creation of God and implies the call and responsibility of the human kind to take care of integrity of creation. Another step forward was represented by the 9th Assembly in Canberra, Australia, 1991. Starting with a pneumatological theme – *Come, Holy Spirit – Renew the whole creation* which indicated a clear and special relationship between the Holy Spirit and the creation and with the motive of the

⁵¹¹ *God in Nature and History*, Faith and Order Paper No. 50, Geneva, WCC Publications, 1968.

⁵¹² Paragraph 15, p. 12.

renewal of (all) creation, the Canberra Assembly brought the issue of creation and its protection at the core of WCC reflections and priorities.⁵¹³

Later on, the concept of eco-justice has emerged. Oikos (house) and *oikoumene* involve not only a proper household of life, but also a proper theological environment. Koinonia is the keyword for such a symbiosis. The end of paragraph 17 summarizes the theology of oikoumene as the following: “Theologically, this vision of oikoumene affirms creation as an organic, interdependent, coherent, and comprehensive whole, in contrast to dualistic, anthropocentric, androcentric, and hierarchical views of life.”⁵¹⁴

Relevant Theological Perspectives

After this review of WCC theological involvement with the theme of creation, the next ten paragraphs of the third part of the Faith and Order Document *Cultivate and Care* is dedicated to relevant theological reflections on the nature. Responsibility for creation promoted by the Christians is motivated with their believe in revelation made by our Lord Jesus Christ. Biblically, our Lord Jesus Christ has a special relationship with the entire creation, “for in him all things in heaven and on earth were created” (Col. 1: 16). Also, the Incarnated Word of God is called “the firstborn of all creation” (Col. 1: 15) in whom everything will be reconciled. Creation is to be shared by all people and one of the primary mission of the Church is to cry out “denouncing the trends which are threatening to destroy the environment.”⁵¹⁵

The next paragraph affirms the fundamental Christian believe that the world is the creation of God *ex nihilo* and mentions God’s sentence at the end of the act of creating the world that all it was created was “very good” (Gen. 1: 31). This fundamental believe is confessed by numerous Christians through the Nicaean-Constantinopolitan Creed. Finally, it is significantly stated that “the intrinsic value of creation and all creatures derives from God, not from their usefulness to humanity.”⁵¹⁶

This paragraph contains unfortunately an affirmation which is impossible to be accepted by the Orthodox. As for our tradition the good and positive nature of the entire creation is a fundamental believe, it is difficult to accept that “of course, it is undeniable that some aspects of nature (such as illnesses and some physical conditions) as well as natural disasters (such as earthquakes, tsunamis, hurricanes,

⁵¹³ Paragraph 16, p. 13.

⁵¹⁴ Paragraph 17, p. 14.

⁵¹⁵ Paragraph 18, p. 14.

⁵¹⁶ Paragraph 19, p. 15.

and forest fires) can raise questions of the presence of evil in the natural world and of the fallenness of creation.”⁵¹⁷ The proposed solution to this difficult question is an eschatological key which is far from being satisfactory from any point of view. The key question is not how to overcome positively the evil, the question is, in my understanding if evil is really present in nature in the way it is described in this paragraph.

Caring further the Christian theology of creation, the next paragraph affirms the extraordinary variety of creation and the role given to the human being as the one made in the image and likeness of God to cultivate and care the diversity of creation. A significant quotation from St, Maxim the Confessor underlines the bounders provided by the Creator, both with the creation and between several elements of it. Any break of this harmony has a “negative effect on the environment.”⁵¹⁸

The beginning of history coincided with the fall of the human being. This brought alienation from God, inter-human alienation and alienation between the creation and its crown. As a consequence of this fall, the nature rebelled against human being (cf. Gen. 3: 17-19). The fall of the human being and of the rest of the creation brought the ecological crisis, which is in its nature, not merely a technological, economic or political one, but a “moral crisis.”⁵¹⁹

Incarnation and salvation are two fundamental acts of God’s *oikonomia* in relationship with the world. They have immediate effects in the world and will be completely fulfilled “at the end of time.” The text underlines that now, i.e. after the fundamental acts of incarnation and salvation – we are in a period of “trials and tragedies” to be fought before the final eschatological victory. We live in a time of sacrifice and struggle. There is a “Church of the cross, whose compassion extends to all God’s most vulnerable creatures.”⁵²⁰ It is worth to be mentioned that the reference “Second Person of the Blessed Trinity” as referring to our Lord Jesus Christ is not an appropriate one. Trinitarian terminology should try to avoid such an order.

It is remarkable that in spite of the emphasis on eschatology, the paragraph 23 underlines an important aspect, i.e. that “in no way a negation of the goodness, value and beauty of the word that God created in the beginning, nor of duty to respect and care for that original blessing.”⁵²¹ It is also a strong Orthodox

⁵¹⁷ Ibidem.

⁵¹⁸ Paragraph 20, p. 15.

⁵¹⁹ Paragraph 21, p. 16.

⁵²⁰ Paragraph 22, p. 17.

⁵²¹ Paragraph 23, p. 17.

affirmation that “creation is the first act of God’s revelation.” Also creation in itself reveals its creator, as the Bible states. This paragraph chose to underline this aspect with a patristic quotation from the Hexameron of St. Basil of Caesarea.⁵²²

A way of valuing the creation is definitely the use of material products - simple or complex – for the sanctification of the human being through Sacraments. It is about the bread and wine for celebrating Lord’s Supper and the water for Baptism or the oil for intercession for those who are ill. In this way the nature contributes to the sanctification of the human being, as these material elements become vehicles of the grace of the Holy Spirit who acts in the Church and in the created world in known and unknown ways.

Divine-human cooperation for the sake of protecting the environment is also “an act of obedience to and cooperation with God’s saving will.”⁵²³ Faith means action and concrete results of the action. Creation and its protection are two dynamic actions which work hand in hand.

Some final remarks and comments

The main purpose of this paper was to offer a brief introduction in the Faith and Order Paper No. 226, entitled *Cultivate and Care. An Ecumenical Theology of Justice for and within Creation*. We analysed the introduction and parts II and III of this document. One may summarize the theological value of this text, as the following: (1) Positive: the following fundamental ideas are strongly underlined: (a) the creation *ex nihilo* of the world; (b) the intrinsic value of the world; (c) human divine cooperation for the protection of the entire creation; (d) good and realistic use of eschatology in dealing with the theme of creation. (2) Critical: I simply summarize here the critics formulated during this study: (a) I suspect a Malthusian idea in paragraph 10; (b) a stronger trinitarian basis of the text is needed and the expression “second Person” in relation with Trinity needs to be avoided; (c) the idea of the presence of evil in creation should be avoided, or more clearly refreshed.

⁵²² See footnote 23, p. 17.

⁵²³ Paragraph 27, p. 19.

In memoriam

**V. REV. PROF. UNIV. DR. MIRCEA PĂCURARIU,
Member of the Romanian Academy of Science**

- Necrologue -

Prof. Dr. Paul Brusanowski

On the morning of 13 January 2021, at the venerable age of almost 89 years, of which more than 60 were dedicated to Romanian theological education and scientific research in the field of Romanian Church history, Father Prof. Dr. Mircea Păcurariu, full member of the Romanian Academy, passed into God's eternity.

He was born in the bosom of a family of priests from the Hunedoara county, in Transylvania. His father, Ștefan Păcurariu (1904-1978), a native of Zlaști (today a district of Hunedoara), was parish priest for 37 years in the village of Ruși, with the Strei parish. His mother, Cornelia Păcurariu (1905-1974), was a descendant of an old family of priests from Transylvania.

He attended primary school in Orăștie (1939-1940) and Deva (1940-1943), then the boys' high school (today the "Decebal" National College) in Deva (1943-1951). Because of his inclination for the humanities, especially the study of history, he enrolled in 1951 at the Faculty of History in Cluj. However, because of his "unhealthy origin", he was expelled before the beginning of his second year, despite his outstanding results in his exams. In this situation, but also because of family tradition, he turned to theological studies.

In the autumn of the same year, he enrolled at the Theological Institute of University Degree in Sibiu. He graduated brilliantly from the Institute, with his bachelor's thesis *The History of the Theological Institute of Sibiu (1811-1956)*, coordinated by Pr. Prof. Dr. Șofron Vlad. It was the second approach to this

subject, after the first monograph of the Institute, written in 1911 by the then rector, Eusebiu Roșca.

Between 1956-1959, he continued his doctoral studies at the Theological Institute in Bucharest, a period of accumulation, deepening and research of the role of the Orthodox Church and its prominent representatives in the history of our nation. Under the guidance of the great professors of the Theological Institute of Bucharest (who had a serious training from the interwar period), the young Mircea Păcurariu was, in the true sense of the word, “put to the test”, being required to tackle difficult subjects for the reports he had to write and defend during his three years of teaching. These were subjects to which few historians had paid due attention before: Roman Catholic propaganda in the extra-Carpathian principalities in the 19th century, the activity of Archbishops Neofit and Filaret Scriban, and the organisation of the Chancellery and the Dicastery (Consistory) of the Ungrovlavian Metropolitanate in past centuries. All these studies were published in the church journals of the time.

After completing his studies, he worked for two and a half months as a librarian at the Roman Diocese, and was then appointed, on 15 October 1959, by Justin Moisescu, then Metropolitan of Moldavia, as a professor at the Theological Seminary of the Neamt Monastery. During these years, in the peace and quiet of the monastery, the young professor began preparing a textbook on the history of the Romanian Orthodox Church for young seminarians. Knowing closely the level of their training and interest, he realized that the subject he was teaching could only be amorphous if the recipients of the courses were not presented with historical sources so that the students could understand the spirit of the times described. As a result, Professor Mircea Păcurariu collected from the rich library of the Romanian Academy, since he was a doctoral student, but also from the libraries of the Roman Diocese and of the Neamt Monastery, fragments of historical sources, which he will use and print at the appropriate time, only in 1972, in the case of the first textbook of *History of the Romanian Orthodox Church for theological seminaries*.

After more than two years, on the recommendation of the Faculty Council of the University Theological Institute of Sibiu, despite some opposition from political bodies, Metropolitan Nicolae Colan of Transylvania promoted the young Mircea Păcurariu to the post of assistant professor for Greek and Latin languages. Leaving the forests of the beautiful but isolated monastery of Neamt and entering the burgh of Sibiu was not easy. It was practically, after many years, the first promotion of assistant in an Orthodox Theological Institute in the so-called RPR (ugly acronym of the new name of the state - Romanian People's Republic). The minimum requirements for an assistant position were also high: proof of 300 pages of studies

and articles in the field. Mircea Păcurariu was able to present to the committee studies totalling 250 printed pages and another 50 pages in press.

In Sibiu he held this position for almost nine years (1 December 1961 - 1 October 1970). Although he was appointed to teach Classical Languages, Mircea Păcurariu followed his inner calling to know more closely and to deepen the history of the Nation and the ancient Church. In the 12 short years between graduating from the Theological Institute and obtaining his doctorate in Theology, Father Păcurariu published an impressive number of studies and articles in which he tackled various issues of Romanian Church history.

In 1968, on 17 June, in front of a prestigious committee (Bishop Antim Anghelescu of Buzau and professors Alexandru Ciurea, Sofron Vlad, Milan Şesan, Ioan Coman and Alexandru Elian), he defended his doctoral thesis, entitled *The links of the Orthodox Church in Transylvania with Wallachia and Moldova in the 16th-18th centuries*. He obtained the highest mark: 10 (ten). Moreover, it was, in fact, the first award of a Doctor of Theology degree after 1948. In his doctoral thesis, Mircea Păcurariu captured very well the close links between the Transylvanian Orthodoxy and the brothers in the faith on the other side of the Carpathians, in the 16th-18th centuries, i.e. at a time when the Transylvanian Orthodoxy was in the situation of a tolerated confession. The author has shown that without the support of the brethren from across the mountains the Transylvanian Orthodox could not have survived.

In April 1970 he was ordained deacon and in November 1971 he was ordained priest by Metropolitan Nicolae Mladin. At the same time, in the autumn of 1970 he was promoted to university lecturer, and a year later to full university professor in the History of the Romanian Orthodox Church. He worked in this position until 2004 (undergraduate courses), 2005 (master courses) and 2011 (doctoral courses). It is an impressive number of years of work and training of so many generations of priests, not being surpassed, in terms of seniority, in the history of theological education in Sibiu by any other teacher. Only three professors from the past of the theological school from Sibiu could be compared, in terms of the length of time of their teaching activity, with Father Magistru Mircea Păcurariu: Professors Ioan Hannia (47 years of activity), Dimitrie Cunţan and Grigorie Marcu (each with 46 years).

Thanks to his authority and prestige both in scientific and organizational terms, Father Mircea Păcurariu served as Dean of the Faculty of Orthodox Theology "Saint Andrei Şaguna" of the University "Lucian Blaga" of Sibiu for two terms (April 1, 1992 – March 31, 2000). During the academic years 1990-1992 he was invited by the current Patriarch Daniel, then Metropolitan of Moldavia, to teach History of the Romanian Orthodox Church at the new Faculty of Theology of the University of Iasi.

Scientific and publishing work

His work as a teacher has been intertwined with outstanding scientific research. After promotion to the chair of History of the Romanian Orthodox Church, Father Păcurariu worked for three years on a new textbook on the History of the Romanian Orthodox Church. He first published a short summary of the *History of the Romanian Orthodox Church* for seminary students (1972; new editions in 1978, 1987, 1996, 2000, 2006 and 2016). The work follows the characteristics of a proper textbook. His experience as a teacher at the Neamț Seminary was thus fully exploited. The book contains, in short and clear lessons, the most important dates and events in the history of the Romanian Orthodox Church. The texts proposed as readings at the end of the lessons are also of real pedagogical use. Through these, the seminary manual can also be considered the first collection of documents for the History of the Romanian Orthodox Church.

The great synthesis of the *History of the Romanian Orthodox Church* appeared later, in 1980-1981. These years were among the hardest for Father Professor, as the Communist State Security put pressure on the church leadership to remove him from his post in the summer of 1979. But Patriarch Justin Moisescu (knowing of the three volumes that had gone to press) resisted these pressures and opposed the removal of Father Professor. The three volumes are indeed a monumental work of Romanian church history, totalling over 1,900 pages and published in three editions (1980-1981; 1992-1997 and 2004-2008); the fourth is currently in press. It is the most comprehensive synthesis of Romanian church history, much more complete than the other two syntheses published in the last century (authored by Nicolae Iorga and Professors Gheorghe I. Moisescu, Ștefan Lupșa and Alexandru Filipașcu). It has considered the latest results of political, ecclesiastical and cultural history research.

A compendium of the monumental work was printed in Chișinău (1993), Sibiu (2007) and Bucharest (2013), and was translated, with some additions, into German in Erlangen in 1994 (by the Faculty of Evangelical Theology; it is the only work on this subject printed in Germany). We also mention the two syntheses of *History of the Romanian Orthodox Church*, printed in Cluj-Napoca (2002) and Bucharest (2018), as well as the two volumes of *Studies on the History of the Romanian Orthodox Church* (Bucharest, 2005-2009).

Another summary work by Father Professor Mircea Păcurariu concerns the history of the Church of Transylvania: *History of the Romanian Church in Transylvania, Banat, Crișana and Maramureș*, Cluj-Napoca, 1992 (with a second edition, revised and added, Deva, 2018). This topic also preoccupied Father Professor for many years, having been preceded, 12 years earlier, by the works: *The Beginnings of the Metropolitanate of Transylvania* (Sibiu, 1980), *The Policy of the Hungarian*

State towards the Romanian Church in Transylvania during the period of dualism, 1867-1918 (Sibiu, 1986) and *Two Hundred Years of Theological Education in Sibiu, 1786-1986* (Sibiu, 1987 ; with a second edition, revised and added: *230 years of theological education in Sibiu, 1786-2016*, Sibiu, 2016), the latter a mature reassessment of his 1956 dissertation.

In the first one he made the necessary corrections to the old works written by Augustin Bunea, Stefan Meteș and Stefan Lupșa, claiming the ancient existence of the Romanian Orthodox metropolitan institution in Transylvania (previous historians had only mentioned the existence of a few bishoprics, without historical continuity, in different parts of Transylvania).

The second work appeared in the critical years of the polemics of the new Hungarian nationalist historiography, namely after the publication of the tendentious “History of Transylvania”, printed in three volumes (a work that completely relativized the role of Romanians in the history of the intra-Carpathian lands) by the Hungarian Academy in Budapest in 1986. Based on numerous historical documents from archives and the press of the time, Father Păcurariu's work depicts the struggle of the Romanians for national and religious emancipation during the dualist Austro-Hungarian monarchy. Like most of the works of Father Păcurariu, this one focuses on individual contributions, presenting in the appendix an index of names of personalities who made important contributions to the achievement of the Great Union of 1 December 1918. Due to the importance of the work, it has also been published in English (315 p.), French (325 p.) and Hungarian (334 p.).

Also in the field of the history of the churches of the Transylvanian region are other works printed later by Father Mircea Păcurariu: *The History of Prislop Monastery* (Arad, 1986 - the first monograph of this monastery; 2nd edition, Arad, 2006; 3rd edition, Deva, 2013 , with the title: *Prislop Monastery. Historical Monography*) and *The Romanian Revolution in Transylvania and Banat in 1848-1849. Contribution of the Church* (1995). The latter work is a special work, in the tradition of the old orthodox history of Transylvania, presenting the role played by the Romanian clergy (not only Orthodox, but also Greek-catholic) during the civil war from 1848-1849, its contribution to the organization of the Romanian people in the struggle for national emancipation. Particularly important is the summary written in English.

He also contributed to the clarification of public opinion about the “church union” of 1698-1701, especially in the first months of 1990, when he published a booklet under the title *Church union in Transylvania in the past and today*, which has now reached seven editions (with English and French versions, 1991).

Another important work, the voluminous book *Learned men from the old Sibiu* (2002; a new edition in 2015), falls into the same field. As a teacher who spent

most of his life in Sibiu, he felt obliged to produce a work on the scholars of the past from Sibiu. In over 700 pages, the work contains biographies of 140 scholars, theologians, jurists, literary scholars, economists, etc. These are biographies of personalities who worked at the Theological-Pedagogical Institute (today the "Saint Hierarch Andrei Șaguna" Faculty of Theology), in the National-Church Congresses and in the Archdiocesan Synods in Sibiu, at the centre of the Transylvanian Metropolitanate, both clerics and lay people, all driven by the desire for the spiritual, national and material emancipation of the Transylvanian Romanians.

The most recent works on Transylvanian church history are *The Metropolitan Cathedral of Sibiu, 1906-2006*, Sibiu, 2006 (2nd ed., Sibiu, 2018), but especially the fascinating synthesis of the personality and work of Saint Hierarch Andrei Șaguna, canonized by the Holy Synod of the Romanian Orthodox Church in 2011, printed under the title *A life given to the Church and the Nation. Saint Hierarch Andrei Șaguna, Metropolitan of Transylvania* (Sibiu, 2012).

But Father Professor Mircea Păcurariu's concerns in detail were not limited only to aspects of Transylvanian history. In 1993 he printed the necessary work *Basarabia. Aspects of the History of the Church and the Romanian Nation* (1993, with a second edition in 2012). It is the first work in Romania, after the events of 1989, that deals with the Romanians across the Prut. It presents the struggle of the brothers on the left of the Prut, after the annexation of the Bessarabian territory by Russia in 1812, going through all the stages of Russification, then the temporary union with Romania (1918-1940), followed, unfortunately, by the exile in the distant Siberia during the Stalinist and Communist period. The brief period of political relaxation after 1989 is also presented. The book shows that, despite the suffering and the policy of Russification, the Romanians of Bessarabia have preserved their identity.

Also worth mentioning are the two volumes on our ecclesiastical culture, old and new alike, entitled *Romanian Theological Culture. Short historical presentation* (Bucharest, 2010) and *The print in the Romanian Orthodox Church* (Sibiu, 2016).

In the centenary year of the Great Union, the volumes of the *Martyrs and Fathers of the Union* were added. The *Priesthood of Transylvania and Banat and the Union of 1918* (Bucharest, 2018) and *Romanian Unity through the Church* (Sibiu, 2018).

Another important historiographical contribution made by Father Păcurariu is the work *Daco-romanian and Romanian saints* (in four editions: 1994, 2000, 2007 and 2013). It is also a first publication of the second half of the 20th century in Romania. Based on a rich Romanian and foreign bibliography, Father Professor presents the lives of several saints who lived in Romania. Although the author

considered the work as having a "popularization" character, the scientific acridity can be observed.

However, one of the most important books, equal in importance to the monumental synthesis in three volumes, is the *Dictionary of Romanian Theologians* (in three editions: 1996, 2002 and 2014). It is a particularly important work, filling another gap in Romanian historical and theological literature. It is the only work of its kind in Romanian. The dictionary includes about 800 Romanian and foreign (living among Romanians) Orthodox and Greek Catholic theologians, each with his biography and bibliographical contribution. There are not enough words of praise for this volume, except to underline its usefulness, which is why it has been put on a website, so that it can be consulted if needed and free of charge (!) by every researcher eager to know the history of our Church. In the same direction we also mention the volume *Romanian and foreign theologians, members of the Romanian Academy* (Sibiu, 2016, in collaboration with Dorina Rusu).

Father Mircea Păcurariu is not only one of the important historians of contemporary Romania, but, above all, a servant of the altar. This fact is abundantly proven by the voluminous work *Sermons on Sundays, on the Twelve Great Feasts, on the Feasts of the Virgin Mary, of the Saints and of the Romanian Saints; occasional sermons and at funerals* (four editions: 2000, 2008, 2010 and 2021 - the last one is in print). Indeed, Father Mircea Păcurariu's bibliography could not be complete without this volume. The 632 pages introduce us to the priest, the fine connoisseur and interpreter of the Holy Scriptures and of the works of the Holy Fathers, allowing us to glimpse the profound experience without which Father Magister could not have achieved so many wonderful things in the realm of theological and educational science. We can thus explain how, even at this venerable age, the spirit is still so young, finding resources for new and new projects. The volume precisely reveals the soulful support of faith, a side presented to us by this mature work.

We presented, briefly, the 26 works in volume of Father Mircea Păcurariu, the most important of them being the course on the *History of the Romanian Orthodox Church*. Not a few of these titles, however, have seen several editions, so that the total number of volumes signed as an author by Father Magister is even higher.

However, it should be mentioned that Father Păcurariu has also coordinated, over the years, very important collective volumes. We mention here those dedicated to Father Dumitru Stăniloae (1993) and to Metropolitan Antonie Plămădeală (1996), as well as, in particular, those printed on the occasion of the preparation of the dossier for the canonization of Saint Hierarch Andrei Țaguna (firstly, an anthology of the main sermons, pastorals and sermons of the Hierarch of Sibiu, and secondly, studies by new historical researchers on the works of Saint Andrei Țaguna).

Equally important is the coordination of two major projects, at the request of His Beatitude Patriarch Daniel: *Encyclopedia of Romanian Orthodoxy* and *Romanian Orthodox Monasticism. History, Contributions and Repertory* (in three volumes).

Father Mircea Păcurariu is also the author of numerous specialized studies, printed in magazines and collective volumes from Romania and abroad. Thus, he was a contributor to the magazines *Biserica Ortodoxă Română*, *Studii Teologice*, *Glasul Bisericii* (all in Bucharest), *Mitropolia Moldovei e Sucevei* (Iași), *Mitropolia Ardealului* (since 1991, *Revista Teologică*, Sibiu), *Mitropolia Olteniei* (Craiova), *Mitropolia Banatului* (Timișoara), *Magazin istoric* (Bucharest), *Academica* (Bucharest), *Transilvania* (Sibiu), to other publications appearing from 1990 to the present, as well as to the bulletins of some Romanian parishes abroad.

In addition to the works in volume and studies mentioned above, the following publishing activity can be added:

- 144 studies in peer-reviewed journals;
- 17 studies in foreign journals (mostly papers at various symposia);
- of 65 bibliographies of ecclesiastical personalities from Transylvania, Banat and Bucovina until 1918 in the *Österreichisches Biographisches Lexikon* in Vienna;
- about 200 articles about personalities and institutions of the Romanian Orthodox Church in the *Russian Orthodox Encyclopedia*, currently being edited in Moscow;
- a short history of the Romanian Church (30 p.) for a theological encyclopaedia in Oxford, another (20 p.) for the Ecumenical Council of Churches in Geneva and another in Paris;
- over 450 articles in the *Encyclopedia of Romanian Orthodoxy*;
- a number of articles published in the *Romanian Encyclopedic Dictionary* in six volumes;
- over 50 bio bibliographies for the *Encyclopedia of Romanian Historiography*;
- 224 articles in peer-reviewed journals;
- 269 popular articles (mostly in “Telegraful Român”);
- of commemorative and memorial 50 articles;
- 17 articles on topical issues;
- of 60 sermons published in journals (included in the volume of sermons mentioned above);
- 11 funeral addresses published in journals (included in the same volume of sermons);
- 90 reviews.

He has also participated in numerous conferences and symposia in the country and abroad. He took part in the working sessions of the “South-East European Historical Seminar” at the University of Heidelberg, led by Professor Friedrich Heyer (Sibenik in Croatia, Thessaloniki, Heidelberg, Bucharest, Iasi), as well as in

several symposia dedicated to the 1100th anniversary of the Christianization of the Russians (Sofia, Kiev, Bad Alexanderbad, Paris), each time presenting papers in French; he also gave several historical lectures in Romanian Orthodox communities abroad.

He has presented other historical papers at the Commission of Comparative Ecclesiastical History in Bucharest (member since 1979, for a time vice-president), as well as at dozens of symposia in the country.

Father Professor was present at the following scientific events:

- 20 conferences and communications abroad (symposia, Romanian meetings, etc.);
- 240 public conferences in Sibiu and other places (Bucharest, Brasov, Alba Iulia, Iasi, Galati, Chisinau, etc.);
- 31 conferences with monastery guides (Techirghiol, Păltiniș, Sâmbăta Monastery, etc.);
- more than 100 conferences in the framework of "priestly conferences" in the dioceses (especially in the Archdiocese of Sibiu);
- more than 200 radio interviews and exhibitions;
- more than 150 TV shows and interviews;
- 29 press interviews.

Teaching and training of new generations of historians

Father Păcurariu organized four historical exhibitions in the Faculty of Theology "St. Andrew Șaguna" in Sibiu, as well as a museum of the Faculty (in 1986).

He organized four symposia at the same Faculty in 1993: *140th anniversary of the appearance of the Romanian Telegraph*, *120th anniversary of the death of Andrei Șaguna*, *90th anniversary of the birth of Dumitru Stăniloae* (November 1993) and *200th anniversary of the birth of Andrei Șaguna* (28 November 2008).

He has organized more than 25 excursions with students to various historical-church monuments in the country, mostly in Moldova, but also in other parts of the country.

At the same time, he made study and documentation trips to Mount Athos, Greece, Israel, Yugoslavia, Germany, Italy, France, the United States and Canada, as well as to several Eastern European countries (Russia, Poland, Czechoslovakia, Hungary, Bulgaria).

It has trained many young theologians in doctoral, master's and bachelor's courses; we mention the 15 doctoral students: Diac. Dr. Pavel Cherescu (former lecturer at the Faculty of Theology in Oradea, deceased in 2013) - with the thesis *Metropolitan Nicolae Bălan of Transylvania (1920-1955). Theologian, hierarch, and patriot* (1999), Dr. Dana Roxana Hrib (professor and museographer in Sibiu) - with the thesis *Process of individualization. Religious, ecclesiastical and*

theological aspects in 15th century Renaissance thought - Florence (2003), Pr. Dr. Daniel Niță-Danielescu (lecturer at the Faculty of Theology in Iasi) - with the thesis *Wars between Russians and Turks in the 18th century and their implications on the Romanian Orthodox Church in Moldova* (2004), Pr. Dr. Radu Tascovici (lecturer at the Faculty of Theology, Letters, History and Arts in Pitești) - with the thesis *Church monuments of history and art in the Muscel area* (2004), Dr. Paul Brusanowski (professor at the Faculty of Theology in Sibiu) - with the thesis *Orthodox confessional education in Transylvania between 1848-1918* (2004), Pr. Dr. Gabriel Valeriu Basa (lecturer at the Faculty of Theology in Arad) - with the thesis *Romanian Press in Orăștie and its role in achieving national unity* (2005), Pr. Dr. Sergiu Popescu (lecturer at the Faculty of Theology in Craiova) - with the thesis *Mehedinți, home of Romanian history and spirituality* (2007), Dr. Sebastian Dumitru Cârstea (professor of Religion and History in Sibiu) - with the thesis *Transylvanian monasteries in the past and today* (2007), Pr. Dr. Veaceslav Ciorbă (lecturer at the Academy of Orthodox Theology in Chișinău) - with the thesis *History of the Church Life of the Romanians on the Left Bank of the Prut from 1940 to today* (2007); Pr. Dr. Eugen Onicov (lecturer at the Academy of Orthodox Theology in Chisinau) - with the thesis *History of monasticism in Bessarabia* (2008), Pr. Dr. Florin Dobrei (lecturer at the Department of Didactic Theology in Caransebeș, then at the Faculty of Theology in Arad) - with the thesis *The Church Life of the Romanians from Hunedoara* (2009), Dr. Emanuel Tăvală (lecturer at the Faculty of Law “Simion Bărnuțiu” in Sibiu) - with the thesis *Romanian Orthodox Diaspora in Western Europe after the Second World War. Historical and canonical-legal aspects* (2009), Pr. Dr. Laurențiu Rădoi (professor at the Theological Seminary of Râmnicu Vâlcea) - with the thesis *Vâlcea - home of Orthodox culture and spirituality* (2010), Pr. Dr. Iustin Androne (priest in Turin, Italy) - with the thesis *The press of the Romanian Church until 1918* (2010) and Pr. Dr. Bogdan Racu (professor at the Theological Seminary in Iasi) - with the thesis *Ecclesiastical cultural activities in Moldova during the Fanariot period (1711-1821)* (2011).

Father Păcurariu was a member of the commission for the certification of academic titles of the Ministry of Education and Research, for the specialty of Theology, from 1992 to 2000.

As dean of the Faculty of Theology “St. Hierarch Andrei Șaguna” in Sibiu (1992-2000), apart from guiding the entire activity of the faculty and students or the current repairs of the buildings, he constantly sought the promotion of young staff; in the course of eight years, about 15 preparators, assistants and lecturers were appointed, so there was a real “renewal” or “rejuvenation” of staff, absolutely necessary. It has also recommended and supported many graduates or graduates of the advanced study cycle to continue their theological studies abroad.

Also during this period, the Faculty of Theology “Saint Hierarch Andrei Șaguna” (through “Lucian Blaga” University) awarded the title of “doctor honoris causa” to five distinguished theologians and historians from abroad: Keith Hitchins, honorary member of the Romanian Academy, professor at Illinois State University - USA (1992), Metropolitan-Professor Panteleimon Rodopoulos of the Faculty of Orthodox Theology of the University of Thessaloniki, Professors Friedrich Heyer of the Faculty of Evangelical Theology of the University of Heidelberg, Ulrich Luz of the Faculty of Reformed Theology of the University of Bern and Philipp Harnoncour of the Faculty of Catholic Theology of the University of Graz (all in 1998).

Honours and Awards

For his outstanding ecclesiastical, didactic and cultural activity, Father Professor Păcurariu was elected, on October 24, 1997, a *corresponding member* of the Romanian Academy, and on November 26, 2015, a *full member*, being the 16th professor of the theological school from Sibiu to enjoy this chosen honor.

At the same time, he has been honoured with various *academic distinctions*:

- dr.h.c. from the University “1 Decembrie 1918” of Alba Iulia (22 October 2005), the University “Vasile Goldiș” of Arad (12 May 2006) and the University of Oradea (27 May 2008);
- the Order “Steaua României” in the rank of officer by the former President of Romania, Emil Constantinescu (20 December 2000);
- gold medal of merit from “Lucian Blaga” University of Sibiu (2005);
- member of the “Cultural Association for the Literature and Culture of the Romanian People in Transylvania” (ASTRA) since 1990;
- "Professor Emeritus", a title awarded by “Al. I. Cuza” University of Iași (2012);
- Honorary citizen of Sibiu (October 2012);
- honorary citizen of Deva (7 March 2013);
- Honorary citizen of Sibiu County (31 October 2013);
- honorary member of various Romanian cultural associations, with diplomas of appreciation from them.

Within the Church he received the following *ecclesiastical distinctions*:

- ordained as a stavrophore iconomist in 1976 by Metropolitan Nicolae Mladin;
- awarded the “Patriarchal Cross” by Patriarchs Justin Moisescu (1977), Teoctist Arapescu (2001) and Daniel Ciobotea (2010); the “Sagunian Cross” (2007) by Metropolitan Laurențiu Streza; the “Wallachian Cross” of the Archdiocese of Târgoviște (2012) by His Eminence Mgr. Metropolitan Nifon of Targoviste; “Northern Cross” of the Diocese of Sweden, on behalf of His Eminence P. S. Bishop Macarie; the Cross “Saint Hierarch Iachint of Vicina” (2012) from Fr. Visarion of Tulcea; the diploma and commemorative medal “Saint Martyrs

Prof. Dr. Paul BRUSANOWSKI

Brâncoveni” of the Romanian Patriarchate (2014), the Order “Saint Hierarch Antim Ivireanul” from His Beatitude Patriarch Daniel (2017); Cross “Saint Joseph Confessor of Maramureș” of the Romanian Orthodox Diocese of Maramureș and Sătmar (2020).

- more than 30 commemorative and anniversary medals from the Romanian Patriarchate and some dioceses in the country, the Moscow Patriarchate and the Bulgarian Patriarchate;

- Interim Administrative Vicar of the Archdiocese of Sibiu (1990);

- Member of the Eparchial Assemblies and Eparchial Councils of the Archdiocese of Sibiu (1990-1998; 2006-2010) and of the Diocese of Deva and Hunedoara (2009-2010).

Father Professor Mircea Păcurariu was one of the most important Historians of the Romanian Orthodox Church. It is impossible for any historian of our time and of the future not to consider the rich literature left by him. We are therefore grateful to him and can only be happy to have been his contemporaries. God rest his soul in peace!

RECENZII ȘI NOTIȚE BIBLIOGRAFICE

BOOK REVIEWS

Răzvan Brudiu, „Cu moartea pe moarte călcând”. *Dimensiunea liturgic-misionară a slujbei înmormântării*, Editura Felicitas, Stockholm, 2020, 340 p.

Țelul Teologiei Ortodoxe este crearea de conștiințe creștine și misionare în rândul credincioșilor. Adică de oameni care să-și cunoască bine credința lor, în toate articulațiile ei, să o trăiască în mod deplin, cât mai autentic, și să o mărturisească public, cu curaj, în fața provocărilor, de orice fel, ale societății contemporane. Acest gând, acest deziderat, acest imbold misionar stă la baza noului volum semnat de părintele diacon Răzvan Brudiu, cadru didactic al Facultății de Teologie Ortodoxă din Alba-Iulia, la catedra de Misiologie Ortodoxă.

Cartea – ieșită de sub tipar în condiții grafice excelente, ce conferă în ansamblu volumului o imagine estetică foarte plăcută – a apărut cu binecuvântarea PS Macarie la Editura Felicitas a Episcopiei Ortodoxe Române a Europei de Nord. Același vrednic ierarh ortodox de pe meleagurile scandinave scrie și prefața cărții, în care salută și recomandă cu căldură apariția acestei lucrări, apreciind-o a fi „una deosebit de benefică, prin care poți aprofunda Tainele Bisericii” (p. 8). Pe lângă prefață, cartea mai conține și un studiu introductiv al părintelui Lucian Colda, lector universitar dr. în cadrul aceleiași facultăți, un studiu în care moartea este prezentată ca un exercițiu ascetic, de cunoaștere și de experiență pascală a veșniciei.

Titlul scrierii, așa cum se poate deduce cu ușurință, este inspirat din troparul Învierii sau al Paștilor și ne trimite implicit cu gândul la realitatea biruinței morții de către Hristos Domnul prin actul Învierii Sale. Cât privește coperta cărții, îl avem aici înfățișat pe regele David cântând unui tânăr pe patul de moarte. Această scenă este o reproducere după un detaliu din fresca Înfricoșătoarei Judecăți de la mănăstirea Voroneț. Alegerea ei nu este întâmplătoare și are rolul de a sublinia una dintre ideile centrale ale cărții. Și anume că Biserica este alături prin rugăciune și cântare de cel care se pregătește prin moarte de marea întâlnire cu Dumnezeu.

Împreună cu prima sa carte despre incinerare – teza dânsului de doctorat, tipărită în 2017 –, noul volum îl prezintă pe părintele profesor Răzvan Brudiu ca fiind profund interesat de problemele misionare pe care le ridică distorsionarea sensului și a valorii morale a morții în societatea secularizată contemporană. De aceea, venind ideatic ca o continuare și o întregire a cărții despre provocările incinerării, prezentul volum este focalizat pe profunzimea liturgică, spirituală și misionară a imnelor și a rugăciunilor slujbei prin care Biserica binecuvintează sfârșitul pământesc al omului și intrarea acestuia în veșnicie. În plus, dat fiind faptul că fenomenul și gândul morții sunt, cel mai adesea, deviate astăzi din

atenția generală, iar rânduielile Bisericii legate de sfârșitul omului pândite de invazia unor elemente străine de ethosul liturgic creștin, uneori chiar păgâne, convingerea autorului este aceea că „ar fi benefică o cercetare amplă și asiduă a riturilor de înmormântare practicate în creștinism, și în general, în Biserica Ortodoxă, în special, vădind astfel superioritatea, spiritualitatea și valoarea inestimabilă moral-religioasă a respectivelor ritualuri față de cele practicate în religiile necreștine” (p. 35-36).

Cartea de față a fost structurată de autor în trei mari capitole, care, din punctul de vedere al ideilor tratate și al argumentării teologice, se succed și se întregesc una pe cealaltă. Primul capitol al volumului este dedicat de autor unor chestiuni importante ce țin în principal de sfera sau dimensiunea liturgică a slujbei înmormântării. Dovedind acrivie în cercetarea sa, părintele diacon ne prezintă o scurtă evoluție a ritualului înmormântării de la primele rugăciuni pentru cei adormiți, care se citeau, în zorii creștinismului, la Sfânta Liturghie, trecând apoi prin perioada secolelor VII-XII când apar primele manuscrise liturgice ce consemnează rânduieli ale slujbelor înmormântării și sfârșind cu precizări privind uniformizarea slujbei înmormântării în ultimul secol. De mare importanță sunt paginile în care autorul prezintă și analizează într-un mod exemplar un manuscris liturgic din secolul al X-lea în care avem consemnată pentru prima dată o rânduială a slujbei înmormântării în tradiția bizantină (p. 50-64). Este unul dintre exemplele de noutate prin care se remarcă această lucrare. Ceea ce ne spune părintele profesor, confruntând manuscrise liturgice dar și păreriile unor liturgiști, este absolut esențial pentru înțelegerea evoluției rânduielii înmormântării de-a lungul timpului. Aflăm astfel că în primele veacuri creștine rânduiala înmormântării era parte integrantă din slujba Sfintei Liturghii, fiind construită pe trunchiul unei utrenii. Apoi, un alt aspect esențial din punct de vedere misionar, înmormântarea, asemenea altor Sfinte Taine, gravita în jurul Sfintei Euharistii, o dimensiune care astăzi – propune părintele Răzvan Brudiu în concluziile finale ale lucrării sale – ar trebui recuperată. Tot în acest prim capitol se remarcă propunerile pe care le face autorul cu privire la schimbarea unor texte liturgice cu altele, întrucât consideră mesajul actual al acestora ca fiind unul sumbru. Sau, la fel, sugestiile privind citirea Stălpilor de către preoți la priveghere (p. 87-89).

Cu un pronunțat caracter misionar-catehetic, cel de-al doilea capitol al lucrării pleacă de la evidențierea și examinarea unor documente creștine care pun în lumină diferite aspecte ale ritualului înmormântării, pentru ca apoi autorul să stăruie asupra analizei rugăciunii „Dumnezeul duhurilor”, să sublinieze semnificația capitală a necrologului la înmormântare sau să ofere unele îndemnuri pastorale de mare folos privind îngroparea sinucigașilor și a incinerărilor etc. Amănunte prețioase primim în legătură cu rugăciunea „Dumnezeul duhurilor...”, considerat unul dintre cele mai minunate texte liturgice, o rugăciune care apare „în manuscrise, inscripții pe morminte, în papirusuri și în scrierile patristice” (p. 158). O lămurire de real interes este adusă de autor cu privire la fraza „Cel ce moartea ai călcat și pe diavol l-ai surpat”. Părintele Răzvan Brudiu subliniază faptul că în cele mai vechi și mai valoroase manuscrise textul corect este „Cel ce moartea ai surpat și pe diavol l-ai călcat”, locul verbelor fiind chiar invers față de cum sunt în textul de astăzi. Iar varianta pe care noi o știm și cu care suntem obișnuiți reprezintă, de fapt, o influență a troparului Învierii. Oricum, indiferent de varianta acestei propoziții, mesajul – subliniază autorul cărții – este în final același și indică biruința lui Hristos asupra morții și a

diavolului (p. 159-160). În privința necrologului, un lucru ce merită reținut este acela că originile acestui gen la noi în țară se cristalizează undeva în jurul secolului al XVII-lea, când ne parvin de la preotul transilvănean Ioan Zoba mai multe cărți de omilii, de predici la înmormântării. Acest amănunt capătă importanță atât din perspectiva contribuției preoțimii românești la dezvoltarea culturii naționale, cât și a sublinierii altui adevăr: necrologul este o parte indispensabilă a ritualului înmormântării, având o vădită greutate misionară. Prin necrolog, preotul alină familia îndurerată, aduce o rază de speranță asupra tainei sfârșitului omenesc, îndeamnă, întărește moral, transmite binecuvântarea și harul divin. Cât privește o altă problematică, a iertăciunilor, autorul susține că acestea pot fi stilizate și regândite, prin renunțarea la unele exprimări care stârnesc lacrimile, unele gesturi sau atitudini care nu țin de „abordarea anastasică a credinței” (p. 204).

Capitolul final al lucrării examinează și analizează maniera în care fenomenul sfârșitului morții a fost receptat și valorificat în cultura populară românească. Deși pare a fi o parte cu o coloratură pur etnologică, capitolul este bine integrat de autor în economia teologică a lucrării. Ideea centrală ce străbate toate considerațiile părintelui profesor despre bocet, verș, cântecul la mort, doliul alb la înmormântare, este aceea că toate aceste forme de expresie artistică populară au fost impregnate de principii și valori creștine. Autorul evidențiază astfel faptul că în timp ce în bocete regăsim ideea de nemurire, specifică eshatologiei creștine (p. 228), în verș sunt valorificate multe elemente de natură scripturistică, verșul fiind perceput adeseori în lumea satului ca o predică cântată (p. 246). Nu poate fi trecut cu vederea nici subcapitolul în care sunt aduse în față unele practici parareligioase din cadrul ritualului slujbei înmormântării. Aceste pagini avertizează asupra unor derapaje care trebuie a fi evitate întrucât diluează bogăția spirituală și umbresc autenticitatea teologică a slujbei înmormântării.

Concluziile finale ale lucrării își dovedesc la rândul lor utilitatea prin aceea că părintele profesor subliniază subiectele inedite pe care le aduce cercetarea acestuia, făcând totodată și unele sugestii și propuneri privind diferite aspecte liturgice ale slujbei înmormântării.

Dincolo de toate aceste considerații de natură strict teologică, cartea are avantajul de a fi scrisă într-un stil plăcut, accesibil și necunoscătorilor de teologie. Ea se adresează cercetătorilor, preoților, dar și credincioșilor de rând. Ideile teologice sunt bine conturate în text, argumentele aduse de autor sunt solide și convingătoare, unele teme supuse dezbaterii sunt complet inedite în spațiul teologic românesc și stârnesc real interes. Recomandăm cu bucurie acest volum tuturor celor care doresc să înțeleagă mai bine sensul eclesial și misionar al slujbei înmormântării și îl felicităm pe autor pentru contribuția sa la cercetarea teologică contemporană.

Gabriel Noje

Ioan Dură, *Istorie bisericească. Studii și articole*, Editura Magic Print, Onești, 2019

Trebuie să mărturisesc faptul că am început lectura acestei cărți la debutul carantinei provocată de pandemie. A fost probabil cea mai indicată lectură într-un asemenea context,

întrucât am dorit o deconectare de la știrile sumbre din acele zile. Într-o lume total incertă, ancora personală a fost dată, pentru o vreme, de gândirea lui Ioan Dură.

Nu sunt un expert al istoriei bisericești, cu aplecare particulară asupra Ortodoxiei, autohtone sau universale. Fiind însă dedicat studierii relației Stat - Biserică din perspectivă profesională, partea de istorie îmi este oricând extrem de utilă. Acesta a fost și este punctul de întâlnire cu gândirea lui Ioan Dură. O întâlnire rodnică pe care o recomand fără ezitare tuturor celor interesați de istoria Bisericii Ortodoxe dar și de anumite chestiuni mereu actuale - Ioan Dură abordează, după cum vom vedea și anumite probleme care continuă să fie discutate în rândul Bisericii Ortodoxe.

Acest volum este compus dintr-un număr de 32 de articole, publicate de-a lungul vremii în diverse volume sau periodice din România. Dintre acestea, 31 au fost scrise în afara României, Ioan Dură fiind un preot devotat comunităților de români din Belgia și Olanda pe care îi păstorește din 1981 până în prezent.

Dat fiind faptul că aceste articole acoperă aproape patru decenii, din care primul deceniu a fost în timpul regimului comunist, prezentul volum are o valoare ieșită din comun. Putem vedea că în deceniul opt al secolului XX nu existau restricții referitoare la publicarea de articole referitoare la istoria bisericească iar autorul, având avantajul de a trăi în țări libere de comunism, avea avantajul consultării unor surse occidentale care cu greu puteau ajunge în România. Ioan Dură nu a fost împiedicat să prezinte aceste surse. De exemplu, autorul putea publica în revista *Mitropolia Banatului* un aticol în 1984 despre cartea apărută în Franța în 1982 cu titlul *Géographie ecclésiastique de l'empire byzantin*, avându-l ca autor pe Jean Darrouzès (studiul se referă la evoluția Arhiepiscopiei și Mitropoliei Vicinei, pentru a descrie mai bine contextul mutării mitropolitului Iachint de la Vicina la Curtea de Argeș în 1352). Pe de altă parte, se poate observa foarte clar că prigoana BOR în timpul regimului comunist nu putea fi abordată nici măcar la nivel științific. Ioan Dură va publica două studii din acest volum (un studio despre prigoana ierarhilor ortodocși în perioada 1944 - 1981, ierarhi îndepărtați din scaun sau trimiși în reclusiune monastică - autorul oferă o cifră în premieră, considerând că este vorba de 30 de astfel de ierarhi ai BOR, la care se adaugă 2 ierarhi ai Bisericii Ortodoxe pe Stil Vechi și un alt studiu despre cruci, troițe profanate și distruse, icoane și odoare confiscate în perioada comunistă) abia după 1989.

Temele pe care Ioan Dură le aprofundează în acest volum se referă la:

a) Istoria BOR până în secolul XVIII;

Includem în această categorie: două studii referitoare la sfințirea Sfântului și Marelui Mir în cadrul BOR în secolele XVI - XIX; un studiu despre Zotu Țigara și legăturile acestuia cu Moldova (acesta a fost căsătorit cu Maria, fiica domnitorului Moldovei Petru Schiopul, a fost ctitor al Mănăstirii Hlincea din județul Iași și a devenit intendentul comunității grecești din Veneția în perioada 1594 - 1595 - ar merita ca activitatea sa la Veneția să fie mai intens studiată, prin recursul la arhive); un studiu despre Mitropolitul Țării Românești, Eftimie al II-lea (1594 - 1602) și implicarea acestuia în dezvoltarea Ortodoxiei din Polonia; un studiu despre informațiile referitoare la Țările Române în manuscrisele Codicelui patriarhal 2542 care se regăsește în Biblioteca Vaticanului (care cuprinde manuscrise din perioada 1600 - 1764); un studiu despre Biserica din Țara Românească în epoca lui Matei Basarab; un studiu despre relațiile dintre voievozii Valahiei și Moldovei și

Patriarhii ortodocși ai Răsăritului în a doua jumătate a secolului XVII; un studiu despre “Învățători preste toate zilele”, editate la Câmpulung în 1642 (studiul este ocazionat de susținerea la Universitatea din Amsterdam a unei teze de doctorat dedicate acestei lucrări); un studiu despre relația dintre Ioan Comnen și Țările Române (1658 - 1719); un studiu despre Țările Române în “Istoria patriarhilor Ierusalimului” a Patriarhului Dositei al Ierusalimului (1691 - 1707); un studiu despre Patriarhul Dositei al Ierusalimului și ierarhii Râmnicului, Ilarion și Antim Ivireanul; un studiu despre cuviosul isihast Neofit de la Mănăstirea Stănișoara la sfârșitul secolului XVIII; un studiu despre ajutorul acordat de români Mănăstirii Sfântul Pavel din Sfântul Munte Athos.

b) Istoria BOR de la începutul secolului XIX până în 1989;

În această categorie includem: un studiu despre relația dintre Miropolitul Veniamin Costache (care a exercitat această funcție în diverse intervale de timp din perioada 1803 - 1842) și Sfântul Munte Athos; un studiu despre implicarea preoților ortodocși români în Primul Război Mondial și în Marea Unire din 1918; un studiu despre Policarp Morușca, primul episcop al Episcopiei Misionare Ortodoxe Române din America; un studiu despre Patriarhul Miron Cristea și proiectul Catedralei Patriarhale; un studiu despre edițiile Bibliei tipărite cu aprobarea Sfântului Sinod al BOR de la al Doilea Război Mondial până în decembrie 1989; cele două studii amintite despre BOR în perioada comunistă.

c) Teme actuale în cadrul BOR;

Includem în această categorie: un studiu despre numărul exact al lăcașurilor de cult ortodoxe din București; un studiu referitor la canonizarea sfinților români; un studiu despre ședințele de lucru ale Sfântului Sinod al BOR; un studiu despre o nouă organizare administrativ - teritorială a BOR, publicat în 2005, urmat de un studiu prin care autorul continua ideea din acest prim studiu, respectiv ridicarea Episcopiei Râmnicului la Arhiepiscopie, publicat în 2006 (de fapt, în studiul din 2005 Ioan Dură citează un studiu publicat în 1990, cu aceleași argumente folosite în 2005 și 2006); un studiu referitor la învățământul teologic universitar românesc.

d) Aspecte istorice care țin de dreptul canonic;

Se includ aici două studii care se referă la al VI-lea Sinod Ecumenic din 691, respectiv la canoanele adoptate în acest cadru referitoare la post și aplicarea acestora în prezent.

e) Aspecte istorice ale altor Biserici Ortodoxe.

În această categorie se includ două studii ample despre Biserica Ortodoxă din Estonia în timpul ocupației sovietice (1940 - 1941; 1944 - 1991) și despre Biserica Ortodoxă din Georgia.

În concluzie, volumul lui Ioan Dură se constituie într-o contribuție de certă valoare la istoria Bisericii Ortodoxe Române, venită din partea unui autor care ar fi putut preda această disciplină oricând și oriunde în lume. Inițiativa de a republica aceste texte este binevenită, întrucât circulația lor la vremea când au fost publicate a fost extrem de restrânsă. Volumul nu este relevant doar pentru diversitatea subiectelor abordate, ci este reprezentativ pentru un anumit fel de demers intelectual care merită semnalat ca atare: se poate observa o continuitate cu totul remarcabilă a temelor abordate timp de aproape 40 de ani. O perioadă plină de provocări pentru BOR, o perioadă în care restul societății a suferit o bulversare fără precedent a valorilor. Acest volum este o probă a faptului că, dincolo de ritmul acțiunilor zilnice, în cadrul BOR a existat un proces de reflecție foarte amplu

referitor la continuitatea Ortodoxiei și la felul în care mesajul creștinismului a rămas actual, în pofida transformărilor istorice cu care s-a confruntat și pe care a trebuit să le integreze pentru a duce mai departe Cuvântul lui Dumnezeu.

Radu Carp
Prof. univ. dr., Universitatea din București

Mircea-Gheorghe Abrudan, *Protopopul Aurel Munteanu (1882-1940), martir al poporului român și mucenic al Bisericii Ortodoxe*, Editura Renașterea, Cluj-Napoca 2020, 265 p.

Profesorul de istorie contemporană de la Universitatea din Roma, Andrea Riccardi scria în anul 2000 o celebră carte, rămasă peste timp un titlu de referință *Il secolo del martirio. I cristiani nel Novecento*. În aceasta sunt prezentate numeroasele violențe pe care au fost nevoiți creștinii să le îndure în secolul al XX-lea, intelectualul italian caracterizând veacul trecut ca fiind unul al martirajului. Nici România nu a fost scutită de această evoluție.

În vara anului 1940, în urma unei decizii arbitrare luată de Germanzia nazistă și Italia fascistă, partea de Nord a Transilvaniei, a fost acordată Ungariei hortiste. Acest fapt, pe lângă uriașa dramă provocată la nivelul mentalității și sensibilității românești, a fost punctul de plecare al unei adevărate serii de crime abominabile, săvârșite din ură, sete de răzbunare și necredință. Astfel, au avut loc masacrele Nușfalău, Ip, Trăzneu, Marca, Brețcu, Mureșenii de Câmpie, Hărcana și multe altele. Au căzut victime copii, tineri, bătrâni, țărani, intelectuali, preoți etc. Ținte predilecte au fost preoții, amintindu-i aici numai pe Aurel Munteanu, protopopul ortodox al Huedinului și pe Andrei Bojor, parohul greco-catolic de la Mureșenii de Câmpie.

Acesta este subiectul principal al cărții lui Mircea-Gheorghe Abrudan, care și-a propus, și credem noi că a reușit, să prezinte publicului cititor figura preotului ortodox martir, Aurel Munteanu (1882-1940). Demersul autorului este în principal unul comemorativ, dar are și puternice valențe monografice, care vine să explice viața și activitatea unui vrednic slujitor al altarului, care la sfârșitul vieții s-a încununat cu nimbul muceniecii pentru credință și neamul din care făcea parte.

Existența pământească a lui Aurel Munteanu a avut două coordonate principale: un puternic simțământ național și o autentică trăire ortodoxă. Născut pe meleaguri sibiene, la Merghindeal, Aurel Munteanu a ales să devină preot, desăvârșindu-și formarea intelectuală și duhovnicească, în spirit șagunian la Seminarul Andreian de la Sibiu, una din cele mai prestigioase instituții de învățământ teologic din Transilvania. Cariera pastorală și-a început-o la Sebeșul Mare (azi Valea Drăganului). A fost un deosebit de activ membru al asociațiunii ASTRA, academia națională a românilor transilvăneni, lucrând cu timp și fără timp pentru ridicarea culturală a satelor românești. În acest sens a ținut nenumărate conferințe pe teme istorice și pastorale foarte gustate de public. Pe de altă parte, Aurel Munteanu s-a impus ca un respectat reprezentant al Bisericii Ortodoxe din Transilvania, instituție divino-umană, care a menținut vie flacăra credinței și a naționalității, într-o epocă marcată de tendințele de maghiarizare forțată impuse oficial de diferitele guverne budapestane.

Era absolut firesc ca o astfel de personalitate să participe la cel mai important moment al istoriei românilor, Marea Adunare Națională de la Alba Iulia din 1 decembrie 1918, în cadrul căreia s-a votat unirea Transilvaniei cu România. După Marea Unire, în granițele României Mari, Aurel Munteanu a cunoscut împlinirea profesională. A fost un colaborator apropiat al episcopului Nicolae Ivan, cel care a reînființat Episcopia Vadului, Feleacului și Clujului, cu sprijinul căruia, în anul 1923 devine protopop al Huedinului. Neobosita sa muncă la conducerea acestui protopopiat este foarte bine pusă în evidență de autorul cărții. Ne vom mărgini aici a spune că principala sa operă a fost edificarea Catedralei Moșilor din Huedin, monument reprezentativ al arhitecturii ecleziastice românești din Transilvania interbelică.

Aurel Munteanu a fost un om al epocii sale, o figură de preot erudit interesat de cunoaștere și progres. A întreținut o frumoasă amiciție cu poetul Octavian Goga, a simțit o puternică afinitate față de poetul englez John Milton, căruia i-a dedicat și o carte și a fost interesat de invențiile aviatice a lui Aurel Vlaicu, ceea ce arată o mentalitate deschisă spre noutate și inovare.

Sub aspectul raporturilor interconfesionale, Aurel Munteanu a fost un spirit deschis și corect promovând mereu înțelegerea și conviețuirea pașnică. A avut relații corecte cu comunitatea greco-catolică, dar și cu cea maghiară reformată, acest din urmă fapt fiind atestat chiar de mărturia parohului reformat de Huedin, Bokor Martin.

Autorul își construiește discursul istoriografic ținând cont de regulile cronologiei istorice, astfel că opul său este unul foarte bine încheiat. Sunt relatate fapte și evenimente din viața protopopului, care se întind temporal din perioada antebelică până în cea interbelică, contextul epocilor respective fiind foarte bine surprins.

În prefața cărții semnată de Înaltpreasfințitul Andrei Andreicuț, mitropolitul Clujului, Maramureșului și Sălajului, ierarhul îl caracterizează pe Aurel Munteanu *un ostaș a lui Hristos care până la capăt și-a făcut misiunea de părinte și de păstor*. În aceste cuvinte este surprinsă întreaga viață a protopopului martir. Cuvântul înainte este partea cărții în care autorul își exprimă sentimentele care l-au animat în scrierea acestei lucrări și are un pronunțat caracter de confesiune. Astfel, cititorul află că la baza demersului scriitoricesc a stat îndemnul Sfântului Apostol Pavel, care în Epistola către Evrei îndeamnă la reamintirea cu recunoștință a celor care au învățat cu pricepere *verbum Domini*. De asemenea, autorul mărturisește că a dorit ca prezentul op să fie o monografie, care are ca scop actualizarea efigiei protopopului Aurel Munteanu în contemporaneitate. Lăudăm cu toată tăria pe cei care l-au ajutat pe autor să o alcătuiască: actualul protopop al Huedinului, Dan-Ionuț Lupușan și rudele protopopului martir Munteanu.

Cartea mai cuprinde Preliminarii, apoi autorul prezintă copilăria, studiile și familia protopopului Aurel Munteanu. Continuă cu activitatea sa la parohia de la Valea Drăganului și mai ales cu secțiunea dedicată pastorației în protopopiatul Huedin, Aurel Munteanu fiind primul care a deținut oficiul respectiv, atunci înființat. Partea cea mai tulburătoare a cărții este cea legată de martirajul din 10 septembrie 1940, când localnici din Huedin, cu complicitatea criminală a trupelor hortiste de ocupație l-au ucis în bătaie pe nevinovatul protopop și pe un fost jandarm. Detaliile macabre ale crimei cu premeditare sunt prezentate în carte și sunt de-a dreptul cutremurătoare. Lucrarea de față continuă cu un epilog, iar apoi cu anexele documentare și fotografice extrem de binevenite, în care cititorul interesat poate

să vadă figura preotului martir, precum și aspecte din viața și activitatea acestuia. Cartea are un abstract în limba engleză, ceea ce o face vizibilă din punct de vedere internațional. Bibliografia este atent aleasă și cuprinde lucrări generale și speciale, articole, precum și memorialistică. Ilustrul profesor universitar clujean Vasile Pușcaș este cel care semnează postfața cărții intitulată *Distrugerea elitelor românești din Transilvania*, unde explică de ce preoțimea română (de ambele confesiuni) a fost una din țintele predilecte ale hortiștilor. Suntem întru totul de acord cu Vasile Pușcaș, care afirmă că: *Mulți prelați români din Transilvania de Nord au fost asasinați și batjocoriți de ocupantul vremelnice, după 1940* [...]. Valoarea științifică a cărții este sporită de indicele onomastic și toponimic. În încheierea analizei acestei cărți dorim să spunem că este o lucrare scrisă cu metodele științei istorice, dar și cu o autentică trăire și credință ortodoxă.

La finalul acestei recenzii, am dori să spunem și câteva cuvinte despre autorul Mircea-Gheorghe Abrudan, care este unul dintre tinerii, dar și cei mai avizați cercetători ai istoriei Bisericii Ortodoxe. Absolvent al facultăților de istorie și teologie ale Universității Babeș-Bolyai din Cluj-Napoca, Mircea-Gheorghe Abrudan și-a desăvârșit pregătirea academică o dată cu obținerea titlului științific de doctor în istorie, în cadrul aceleiași universități, în anul 2013. A efectuat numeroase stagii de documentare în arhive și biblioteci din Austria. Pentru bogata sa activitate editorială, materializată în numeroase cărți, articole și studii de specialitate, a fost răsplătit cu numeroase premii și distincții.

Îl felicităm pe Mircea-Gheorghe Abrudan pentru această nouă reușită, îi urăm mult spor de mai departe și ne rugăm ca Dumnezeu să-l țină sănătos și limpede la minte.

Răzvan Mihai Neagu

Laurence Varaut, Maria Skobțova. Sfânta ortodoxă victimă a nazismului (1891-1945), prefață de Gabriel Matzneff, Ed. Renașterea, Cluj-Napoca, 2018, 196 p., ISBN 978-606-607-228-1

Secolul XX, laboratorul ideologiilor celor mai violente și mai brutale, al conflagrațiilor mondiale fără precedent, al progresului tehnologic și al degradingoladei morale a fost și locul în care s-au maturizat sfinți cu un profil atipic; personalități excepționale în vremuri excepționale. În această categorie se înscrie, probabil chiar pe unul dintre locurile cele mai importante, Sfânta Maria Skobțova, în a cărei biografie se întâlnesc doctrinele extreme care au făcut atâtea victime, comunismul și nazismul. Călugăriței din Rusia cu o viață tumultoasă trăită în patria natală și în Europa de Vest îi este dedicată o monografia scrisă de Laurence Varaut, apărută la Editura Renașterea în traducerea excelentă a Vasilicăi Eugenia Cristea⁵²⁴. Puțin cunoscută în spațiul românesc, sfânta Maria care are deja la Paris o stradă ce îi poartă numele în Arondismentul 15, a devenit accesibilă datorită unui volum publicat la editura Deisis⁵²⁵ în anul 2000 și reeditat în 2008.

⁵²⁴ Laurence Varaut, *Maria Skobțova. Sfânta ortodoxă victimă a nazismului (1891 - 1945)*, trad. Vasilica Eugenia Cristea, Renașterea, Cluj-Napoca, 2017.

⁵²⁵ Maria Skobțova et al., *Viața și învățăturile Maicii Maria Skobțova: (1891-1945) iubirea nebună de aproapele* (Philosophia Christiana), Deisis, Sibiu, 2000.

Născută într-o familie nobilă și bogată din Rusia, Elisabeta Pilenko a sintetizat într-un fel unic istoria secolului trecut, a cărei primă jumătate a trăit-o cu o intensitate greu de egalat până când, epuizată, a fost gazată în lagărul de concentrare de la Ravensbruck. Copil precoce se dovedește talentată la scris, dar mai ales la pictură și broderie. Se bucură de viața liberă la malul mării, participă la saloanele literare din Sank-Petersburg, se împrietenește cu Alexander Blok, își pierde credința apoi o regăsește. Studiază teologia, se implică în politică, are un spirit revoluționar și profund nonconformist. Nu face compromisuri și nu se da bătută. Mereu la limită nu este un om atras de comodități. Provoacă și stimulează. Maria Skobțova, „imprevizibilă și hotărâtă”⁵²⁶, „un destin care poate părea romantic, politic, eroic, depinde de punctul de vedere din care e privit. Este însă vorba, mai înainte de toate, de o viață creștină cu totul liberă”⁵²⁷. „Uneori i se păreau lungi slujbele, preferând fapta în locul rugăciunii și îi plăcea să fumeze țigară după țigară. Dar fapta este rugăciune: a dovedit-o celor care au fost martorii ultimelor sale momente, când se adunau în jurul ei pentru a se împărtăși din această ultimă libertate păstrată în teroare.”⁵²⁸

Tocmai pentru că este o personalitate care adună în sine contrariile, nu poate fi cu ușurință prinsă într-o descriere succintă, nu face parte din nici o tipologie (deși probabil că s-ar putea inventa una care să o cuprindă numai pe ea, deocamdată). Pentru a te putea apropia de personalitatea ei poți să faci un singur lucru: să o însoțești de-a lungul întregului ei parcurs biografic, de la nașterea cu dificultăți (care a făcut-o pe mama ei să spună mult mai târziu că „a avut întotdeauna relații strânse cu moartea”⁵²⁹) și până la sfârșitul în camera de gazare. Între leagăn și mormânt trăiește mult și intens. Trăiește mai multe vieți. O copilărie fericită în sânul unei familii privilegiate, credința în Dumnezeu, pierderea și regăsirea ei, drame personale, iubiri felurite, căsătorii și divorțuri, activitate politică și literară, exil și monahism asumat în modul cel mai original. Probabil că aceasta este una dintre întrupările posibile ale sfințeniei pe care o dorea Simone Weil și despre care scria cu un an înainte să moară: „Astăzi a fi sfânt nu mai e de ajuns; e necesară sfințenia pe care o cere momentul prezent, o sfințenie nouă, de asemenea fără precedent. (...) Un tip nou de sfințenie înseamnă un elan, o invenție. Păstrând proporțiile și menținând fiecare lucru la locul său, este vorba despre dezvăluirea unei ample porțiuni de adevăr și de frumusețe ascunse până acum de un strat gros de praf. E nevoie de mai mult geniu decât i-a trebuit lui Arhimede pentru a inventa mecanica și fizica. O sfințenie nouă înseamnă o invenție și mai miraculoasă.”⁵³⁰

Poate că și de aceea maica Maria Scobțova a fost atât de greu de acceptat, iar în posteritate a continuat să provoace, să tulbure și să stimuleze. „Politica poate juca rolul său, dar nu se

⁵²⁶ Laurence Varaut, *Maria Skobțova*, p. 10.

⁵²⁷ *Ibidem*, p. 10-11.

⁵²⁸ *Ibidem*, p. 11-12.

⁵²⁹ *Ibidem*, p. 17.

⁵³⁰ Ultimele gânduri, în Simone Weil, *Autobiografie spirituală*, trad. Anca Manolescu, Humanitas, București, 2004, p. 62-63.

știe care. În unele locuri unii credincioși și preoți consideră că este o eroină, dar nu o sfântă, și că nu este o martiră a credinței, fiindcă nu și-a pus viața în pericol din motive dogmatice”⁵³¹. În anul 2004 a fost canonizată de Patriarhia Constantinopolului, dar apoi a fost în continuare privită cu admirație și nedumerire. Iar lucrarea lui Laurence Varaut este până acum cel mai bun ghid în biografia micii Maria, dar și o introducere excelentă în viața emigrației rusești din Franța. Rușii din exil, cei pentru care a fost inventat cuvântul *apatrid*⁵³², au fost un grup care a dat intelectuali de marcă ce au amprentat definitiv teologia secolului XX, dar a avut numeroase victime care s-au zbatut în depresie și alcoolism. Pentru ei Maica Maria a fost un înger păzitor, care s-a străduit să le ofere acea dragoste care ar putea să îi salveze. Aceeași dragoste cu care a salvat evrei din Parisul aflat sub ocupație germană și s-a îndreptat spre oricine se afla în ghearele disperării, până în clipa în care a fost gazată la Ravensbrück în 31 martie 1945, cu câteva zile înainte ca lagărul să fie eliberat de Armata Roșie.

Paul Siladi

Jurjen A. Zeilstra, Visser 't Hooft, 1900-1985. Living for the Unity of the Church, Amsterdam University Press, Amsterdam, 2020, 598 p. ISBN 978-94-6372-683-2

Probabil nu este teolog care să nu fi auzit de Willem Adolf Visser 't Hooft (1900-1985), unul dintre fondatorii Consiliului Mondial al Bisericii (World Council of Churches) și cel dintâi secretar general al acestei instituții între anii 1948 și 1966, o personalitate care a marcat profund mișcarea ecumenică și dialogul religios. Dar dincolo de aceste informații, viața lui Visser 't Hooft ne este de cele mai multe ori necunoscută. Preocuparea pentru realizarea unei biografii s-a conturat destul de timpuriu, dar pași concreți pentru redactarea ei au fost făcuți abia de către istoricul bisericesc și misiologul emerit Prof. dr. Pieter Nanne Holtrop, care a început să strângă materialul bibliografic necesar și să-l fișeze. Dar moartea sa, survenită la 3 august 2012, a curmat aceste eforturi. Totuși *Fundația pentru biografia Dr. W.A. Visser 't Hooft* (Stichting Biografie Dr. W.A. Visser 't Hooft), constituită în anul 2011 a încurajat continuarea proiectului, încredințându-l în ianuarie 2013 teologului olandez Jurjen A. Zeilstra, care sub forma unei cercetări doctorale a reconstituit fascinantul curs al vieții lui Visser 't Hooft, teză susținută în anul 2018.

Cele 10 capitole ale lucrării sunt precedate de o scurtă introducere în care sunt prezentate succint subiectul, biografiile deja existente și provocările metodologice (p. 19-30). Întâi de toate a fost nevoie de sortare riguroasă a materialului scris, a înregistrărilor, dar și consemnarea numeroaselor mărturii orale pe care apropiații sau foștii colaboratori ai lui Visser 't Hooft au ținut să le ofere, aspect pe care autorul îl evidențiază și în interviul oferit

⁵³¹ Laurence Varaut, *Maria Skobțova*, p. 176.

⁵³² *Ibidem*, p. 9.

jurnalistei Susan Kim⁵³³. Cu acest prilej accentuează necesitatea de a realiza o cercetare intensivă care să nu se axeze pe ceea ce s-a scris deja despre Visser 't Hooft, ori să fie mult prea dependent de memoriile acestuia.

Totuși, cea mai mare provocare evocată de Jurjen Zeilstra este relația cu subiectul lucrării, pentru că nicio biografie nu poate fi întocmită fără o oarecare afinitate sau fascinație față de protagonistul ei și, deși nu l-a întâlnit niciodată, autorul vede aici avantajul pe care i-l conferă distanța naturală, care nu-l obligă să aibă o atitudine reverențioasă ce ar putea să-i știrbească din obiectivitate. De altfel, Dr. Zeilstra abordează biografia strict dintr-o perspectivă istorică și critică, punctând însă și elemente ale viziunii teologice particulare a lui Visser 't Hooft.

Din această abordare „bidisciplinară”, istorică și teologică, decurg cele zece sinteze care alcătuiesc tot atâtea capitole ale cercetării biografice.

Cel dintâi capitol, intitulat „The World Opens Up, 1900-1924” (p. 31-66), urmărește evoluția vieții lui Wim Visser 't Hooft de la nașterea sa, la începutul secolului al XX-lea în Haarlem, Olanda, până la stabilirea sa în Geneva ca secretar general al Asociației Tinerilor Creștini (*Young Men's Christian Association*) în anul 1924. Este accentuat rolul pe care îl are mediul aristocrat în care se naște și rolul pe care l-a avut în formarea sa conștientizarea acestui statut și obligațiile pe care le impunea în societatea olandeză. De asemenea sunt urmărite importante influențe timpurii asupra viziunii și teologiei sale, exercitate de Karl Bart, dar și de *Nederlandse Christen Studenten Vereniging* (Societatea Studenților Creștini Olandezi). Încă de timpuriu se remarcă prin capacitățile sale de a crea punți de dialog între diferiți parteneri, dar mai ales de a obține surprinzătoare soluții de conciliere, calități care se vor dovedi decisive pentru cariera sa la Consiliul Mondial al Bisericilor.

Al doilea capitol reunește sub titlul „The School of International Encounter Working with Youth and Students, 1924-1939” (p. 67-146) informații despre activitatea desfășurată de Visser 't Hooft până în ajunul celui de-al Doilea Război Mondial. Se pare că lucrarea pe care o realizează ca secretar internațional la *Young Men's Christian Association* și mai apoi la *World Student Christian Federation* este dublată de maturizarea sa intelectuală, prilejuind conturarea unei voci influente în mișcarea ecumenică. Plecând de la aceste premise autorul tinde să sublinieze că pe baza experienței acumulate, dar și datorită viziunii și caracterului său desemnarea lui Visser 't Hooft ca secretar general al viitorului Consiliu Mondial al Bisericilor a fost cât se poate de firească.

Capitolul 3, „Church Unity in Wartime, 1939-1945” (p. 147-200), se concentrează asupra activității lui Visser 't Hooft în timpul celui de-al Doilea Război Mondial. În acest interval unitatea Bisericii a fost percepută ca o formă de rezistență în fața violenței de care era cuprinsă întreaga lume și, în consecință, se impunea redescoperirea dimensiunii profetice și critice a creștinismului. În tot acest timp a fost angajat în relația cu oficialii guvernamentali olandezi exilați și s-a făcut remarcat prin ajutoarele pe care le trimitea cu regularitate în lagărele în care se găseau prizonieri olandezi.

⁵³³ Susan Kim, „Dr Jurjen A. Zeilstra: Visser 't Hooft's life «a fascinating adventure»”, <https://www.oikoumene.org/news/dr-jurjen-a-zeilstra-visser-t-hoofts-life-a-fascinating-adventure> (25.03.2021).

În următorul capitol, „From ‘Spiritual Contact’ to Political Involvement. The Swiss Road, 1942-1944” (p. 201-250), autorul urmărește mai în detaliu implicarea politică a lui Visser ’t Hooft în relațiile diplomatice atât de fragile și complicate din timpul conflagrației mondiale. În acest interval promițătorul secretar își formulează o tot mai clară viziune privind destinul comun al Bisericilor din Europa după încheierea războiului.

Al cincilea capitol, „Towards a World Council of Churches. Reconciliation and Reconstruction, 1945-1948” (251-290), prezintă pașii făcuți pentru întemeierea Consiliului Mondial al Bisericilor, îndată după terminarea ostilităților. Cu stilul său unic și carisma diplomatică, Visser ’t Hooft a reușit să răspundă necesităților urgente de după război în vederea reconcilierii și implementării conceptului de „societate responsabilă”. În acest interval se face trecerea de la acțiuni provizorii și improvizate la o activitate bine articulată, instituționalizată, abordată cu profesionalism.

Capitolul intitulat „General Secretary of the World Council of Churches 1948-1966” (p. 291-360) este dedicat rolului-cheie pe care l-a jucat Visser ’t Hooft în Consiliul Mondial al Bisericilor, subliniindu-se faptul că viziunea sa a influențat considerabil direcția în care s-a îndreptat această instituție în abordarea unor probleme de interes major, cum a fost de pildă sincretismul, sau poziția față Războiul Rece ori crizele internaționale din Africa de Sud, Cuba ori Cipru.

În următorul capitol, „The Cold War, the Unity of the Church and Eastern Orthodoxy, 1948-1966” (p. 361-400) este schițată activitatea, uneori controversată, a lui Visser ’t Hooft de mediator în timpul Războiului Rece, fiind implicat în dialogul cu Bisericile Ortodoxe, și încearcă să prezinte activitatea Consiliului Mondial al Bisericilor ca o a treia soluție, o alternativă neutră la rivalitatea comunism-capitalism. Mai mult decât atât, viziunea lui Visser ’t Hooft a devenit un model care a inspirat o întreagă generație să vadă în ecumenism o modalitate de a depăși prăpastia dintre Orient și Occident.

Capitolul 8, intitulat „Roman Catholic Contacts. ‘Nostra Res Agitur’, 1948-1969” (p. 401-440), se concentrează în jurul eforturilor susținute ale lui Visser ’t Hooft de a determina și Biserica Romano-Catolică să se alăture Consiliului Mondial al Bisericilor, urmărind încercările de apropiere și inițiativele comune alături de Jo Willibrands și Frans Thijssen de a constitui chiar un grup comun de lucru. Dar agendele și accentele diferite puse de suveranii pontifi ce s-au succedat în acest interval, precum și direcția exprimată în documentele oficiale ale celui de-al Doilea Conciliu Vatican au contribuit la o îndepărtare tot mai certă a Bisericii Catolice de Consiliu.

Următorul capitol, „Obsolete Institutionalism? The Twilight Years, 1966-1985” (p. 441-512), abordează implicarea lui Visser ’t Hooft în acțiunile Consiliului Mondial al Bisericilor și după retragerea sa din funcția de secretar general, fiind reliefată pierderea treptată a influenței în dialogul dintre diversele familii de Biserici. Sunt punctate celelalte preocupări ale sale, redactarea memoriilor, călătoriile și implicarea în Groupe Bellerive. Prezentarea ultimilor ani și a morții sale este împletită cu o descriere a evoluției viziunii sale ecumenice, care trece de la idealizare, optimism, speranță la dezamgire și defetism, fiind vizibil afectat de interesul tot mai mic de care se bucura mișcarea ecumenică în general.

Ultimul capitol, „In the Mirror of Rembrandt and the Perspectives of Others” (513-534), insistă asupra predilecției lui Visser ’t Hooft de a folosi picturile lui Rembrandt ca modele

de redare a unor profunde adevăruri biblice. Tot în acest capitol sunt expuse câteva opinii, unele divergente privind persoana și activitatea sa, fiind deopotrivă apreciat și criticat pentru modul în care a condus Consiliul Mondial al Bisericiiilor.

Concluziile (p. 535-543) prezintă câteva considerații finale privind însemnătatea persoanei și activității lui Visser 't Hooft în Consiliul Mondial al Bisericiiilor, dar și impactul pe care l-au avut ideile sale de-a lungul timpului.

Din cuprinsul celor aproape 550 de pagini se desprinde un portret complex, demistificat, ce merită să fie inclus în galeria personalităților de marcă ale secolului XX. Dar în același timp se relevă un caracter complicat al unei persoane care uneori cu greu putea fi suportată. Iar Jurjen Zeilstra cu greu își poate ascunde nedumerirea cum un om atât de carismatic, original, diplomat și persuasiv, putea să fie și morocănos, încăpățânat, timid, mereu în conflict cu el însuși. Chiar și așa, Visser 't Hooft va rămâne în istorie ca o persoană care a crezut cu deplină sinceritate în unitatea Bisericii lui Hristos și și-a dedicat cea mai mare parte a vieții sale pentru „ca toți să fie una”.

Asist. Dr. Dragoș Boicu

Apetrei Ciprian Florin, Teologia Creației în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne. Editura Andreiana, Sibiu, 2018, 584 p., ISBN 978-606-989-031-8

Apariția prezentei cărți reprezintă o noutate mult dorită în peisajul gândirii teologice românești actuale, autorul, pr. Apetrei Ciprian Florin reușind cu pricepere și elocvență să aducă în atenția publicului cititor un domeniu important al gândirii teologice a părintelui Stăniloae, dar să și răspundă marilor provocări pe care cunoașterea cosmologică modernă le aduce în conștiința umanității.

Încă dintru început, autorul reliefează faptul că Părintele Stăniloae a structurat Teologia creației într-un sistem propriu de gândire, influențat de gândirea patristică, dar și de exegeza biblică. Față de provocările științifice ale cosmologiei moderne care privesc cosmosul independent de om și de Dumnezeu, autorul reliefează faptul că pentru Părintele Dumitru Stăniloae, teologhisirea sa cu privire la cosmos reprezintă explicitarea planului lui Dumnezeu de mântuire și îndumnezeire a omului. În această cheie, autorul subliniază faptul că marele teolog român exprimă și detaliază modelul teologic creațional unic într-o manieră singulară în întreaga teologia ortodoxă contemporană; Părintele Stăniloae dezvoltă această idee arătând că lumea s-a fost creată de Dumnezeu ca un rai virtual, pentru cei ce pot să vadă prin lucruri, rațiunile dumnezeiești ale lor.

Autorul subliniază faptul că teologul român va folosi concepția cosmologică a Sfântului Maxim Mărturisitorul, în care omul înlocuiește planul cosmic, astfel că prin ceea ce Dumnezeu a așezat în sufletul omului, omul nu e doar un microcosmos precum în gândirea filosofică antică, ci e ridicat la statutul de macrocosmos, deoarece omul a fost creat după chipul lui Dumnezeu, fiind singura ființă creațională care are aceste prerogative dumnezeiești. În cosmologia Părintelui Stăniloae, relația lumii cu Hristos derivă din relația omului cu Sfânta Treime; propriu-zis lumea în general și omul în special au acces la Tatăl prin Fiul, de care stau în „atârănare” prin rațiunile lor.

În privința antropologiei, el înțelege prin expresia „chipul lui Dumnezeu”, drept înrudire și relație a omului cu Dumnezeu, prin aceasta, legătura vie divino-umană se intensifică prin energiile necreate divine. Din argumentația maximiană a teologului român reiese cu claritate că lumea a fost creată pentru om , iar omul trebuie să o folosească spre a se întâlni prin rațiunile ei cu Dumnezeu.

În subcapitolul intitulat „, Lumea ca dar al iubirii Sfintei Treimii”, autorul reliefează faptul că Părintele Profesor Stăniloae reafirmă suveranitatea divină în raporturile Sale cu lumea; astfel aflăm că „Treimea este temei atât pentru putința creării lumii din nimic, cât și pentru libertatea Lui de a o crea; sau numai Treimea are în iubirea din sânul ei un motiv pentru crearea lumii. Contribuția Părintelui Stăniloae constă în afirmarea concomitentă și corelativă a celor două caractere fundamentale ale creației: cea ca dar, care trimite la Dăruitorul veșnic și afirmă calitatea omului de primitor al darului creației, și cea de a purta în structura ei o cruce, adică necesitatea de a fi jertfită de către om lui Dumnezeu și aproapei lui.

Un alt aspect important al cosmologiei Părintelui Dumitru Stăniloae este reliefat de autor în capitolul „Rațiunea lucrurilor și relația lor cu Dumnezeu Logosul Creator”-concept împrumutat tot din teologia maximiană. Autorul reliefează faptul că această concepție cosmologică i-a permis teologului român să dezvolte teologia despre raționalitatea lumii, care este astăzi tot mai mult confirmată de știință și care de fapt stă la baza cunoașterii umane și a cercetării științifice . Această concepție a fost aprofundată de el în direcția afirmării existenței unor multiple virtualități, ale raționalității lumii, fapt ce demonstrează că lumea e maleabilă, contingentă și omul este cel ce folosește acest caracter al ei, evidențiindu-l.

Autorul reliefează faptul că în strânsă legătură cu cosmologia patristică, este și antropologia , un alt capitol structurat foarte bine de Părintele Stăniloae în opera sa, anume „crearea omului după chipul și asemănarea lui Dumnezeu”, dar și relația specială cu Dumnezeu și lumea creată. Autorul reliefează faptul că un text profund al teologiei patristice asupra căruia teologul român și-a îndreptat atenția este cel al Sfântului Grigorie de Nazianz; interpretând textul din Facere, Sf. Grigorie spune: „Cuvântul lui Dumnezeu, luând o bucată de pământ curând creat, a modelat cu mâinile Sale nemuritoare chipul nostru, și i-a dat viață, căci duhul pe care i l-a insuflat este o revărsare din dumnezeirea cea nevăzută. Astfel din țărână și din suflare, omul a fost chip al Celui nemuritor, căci atât într-unul (trup) cât și în celălalt (suflet) stăpâna firea cea duhovnicească. Tocmai pentru aceasta, în calitatea mea de pământ, eu sunt legat de viața mea de aici, dar fiind și participantă dumnezeiască port în mine dorul după viața viitoare.”

Autorul reliefează faptul că acest aspect este foarte bine sistematizat de Părintele Dumitru Stăniloae în traducerea lucrării Ambigua, comentându-i pe cei doi Sfinți Părinți în viziunea Sfântului Maxim Mărturisitorul; astfel omul este creat după chipul lui Dumnezeu, dar tinde după asemănarea cu divinitatea sau „dorul după viața viitoare ”.

Un alt capitol al cosmologiei investigat de autor în opera părintelui Stăniloae e crearea lumii îngerilor și a lucrurilor nevăzute. Cosmologia Părintelui Stăniloae este reliefată și în crearea lumii nevăzute sau a îngerilor și susținerea progresului spiritual al binelui în lume. În privința originii îngerilor, revelația dumnezeiască, afirmă teologul român ne vorbește despre o lume a spiritelor netrupești aflate într-o solidaritate cu oamenii și lumea sensibilă.

În special oamenii și îngerii se împărtășesc de o revelație directă a lui Dumnezeu, începând de la întruparea Fiului lui Dumnezeu. Iar această revelație o cunosc și îngerii prin oameni. Posibilitatea de comuniune launtrică a îngerilor cu spiritele omenești întrupate arată iarăși sublimitatea acestei legături spirituale ce ține lumea în unitate. Spiritele întrupate simt și trăiesc cu toată experiența adunată în ele prin viața lor în trup frumusețea lumii zidite de creator, iar în spiritele întrupate se trăiește prezența și lucrarea spiritelor neîntrupate în cosmos.

Autorul reliefează faptul că prezența lui Dumnezeu în lume prin ființele îngerești este o idee preluată de Părintele Stăniloae de la Sfântul Maxim Mărturisitorul. Întâietatea acestui mod de prezență este dată de faptul că lumea duhurilor netrupești a fost adusă anterior la existență, atât cu scopul de a se împărtăși de comuniunea cu Dumnezeu cât și spre a sluji oamenii spre mântuire.

Un alt capitol al cosmologiei investigat de autor în opera părintelui Stăniloae e cel al stării pre și post lapsariene. Părintele Dumitru Stăniloae va trata în teologia dogmatică tema căderii protopărinților noștri în păcat, dar și căderea îngerilor, care s-a produs anterior păcatului strămoșesc. În teologia ortodoxă , păcatul nu este o călcare exterioară a poruncii lui Dumnezeu, ci are consecințe exterioare asupra primilor oameni, iar această stare ontologică de slăbiciune se transmite urmașilor lui Adam până la sfârșitul veacurilor. Noi nu ne însușim păcatul lui Adam ca atare , ci numai urmările păcatului strămoșesc, din ființa primilor oameni, concretizându-se dispoziția păcătoasă din ființa noastră.

Autorul reliefează faptul că opera de mântuire –soteriologia-este bine definită în teologia neopatristică a teologului român , dar și în lucrările sale magistrale hristologice. Astfel în opinia sa , Mântuitorul Hristos rămâne ținta desăvârșirii noastre finale , așa cum n-o poate realiza nici un om , dar rămâne totodată și calea care duce spre această țintă , fiindcă este Dumnezeu și Om. Între noi și Hristos există o mare distanță, fiindcă slăbiciunile noastre spirituale nu țin de idealul desăvârșirii manifestat în Persoana Sa; cu toate acestea Mântuitorul Hristos coboară către noi și vine în maximă apropiere de noi din iubire dumnezeiască, ca să ne ridice pe culmile desăvârșirii Sale personale ca om.

În sfârșit autorul reliefează faptul că în dimensiune hristologică a teologiei ortodoxe contemporane, Părintele Stăniloae ne arată trei lucruri importante în viziunea sa hristologică:

-primul aspect vizează creștinismul, care nu este o religie teoretică, ci bazată pe practică duhovnicească prin care înțelegem că deși noi ca oameni avem puteri limitate dar totuși suntem într-o filiație harică cu Persoana Cuvântului lui Dumnezeu întrupat, ca izvor de viață al comuniunii desăvârșite și eterne;

- al doilea aspect vizează lucrarea Sa mântuitoare, prin care înțelegem că actul său soteriologic nu a lucrat numai asupra firii umane căzute, și a îndumnezeit doar propria sa fire omenească. Prin opera sa de răscumpărare, Mântuitorul a îndumnezeit firea Sa omenească pentru a o preface în izvor de comunicare a harului necreat în biserică.

- În al treilea rând că biserica constituie câmpul unitar prin care Hristos în Duhul Sfânt își extinde trupul Lui îndumnezeit în noi ca să o înalțe la comuniunea de viață veșnică a Sfintei Treimi. Pogorârea Duhului Sfânt marchează actul trecerii de la lucrarea mântuitoare a lui Hristos în umanitatea Sa personală, la extinderea acestei lucrări în celelalte ființe prin Biserică.

Recenzii

Lucrarea *Teologia Creației în gândirea Părintelui Dumitru Stăniloae și concepțiile cosmologice moderne*, reprezintă o contribuție de seamă la progresul și sistematizarea gândirii teologice cosmologice contemporane, meritând un loc de cinste între studiile din domeniu, și de aceea ne dăm acordul spre a fi publicată sub egida Editurii Andreiana din Sibiu.

Pr. Lect. Dr. Vasile Bîrzu

Authors

Protos. Dr. Vasile BÎRZU, lecturer at Orthodox Theological Faculty „Andrei Şaguna,” „Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania; E-mail: vasilica.birzu@ulbsibiu.ro

Asist. Dr. Dragoş BOICU, assistant at Orthodox Theological Faculty „Andrei Şaguna,” „Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania; E-mail: dragosbcu@yahoo.com

Mr. Paul BRUSANOWSKI, professor at „Andrei Şaguna” Orthodox Faculty of Theology from „Lucian Blaga” University in Sibiu. Email: paul.brusanowski@ulbsibiu.ro

Fr. Dr. Daniel BUDA, Jun. Prof. at Orthodox Theological Faculty „Andrei Şaguna,” „Lucian Blaga” University, Sibiu, Romania and research fellow at the Faculty of Theology and Religion, Pretoria University, South Africa; E-mail: daniel.buda@ulbsibiu.ro

Mr. RADU CARP, Professor at Faculty of Political Sciences, Bucharest University, Romania. Email: radu.carp@fspub.unibuc.ro

V. Revd. Prof. John A. McGUCKIN,. FRHistS. PhD. DD. DLitt. ArchPriest - St Gregory's Orthodox Chapel. 69 Orchard Rd. St. Anne's on Sea. UK. FY81PG. Professor, Oxford University Faculty of Theology. Nielsen Professor Emeritus. UTS /Columbia University. New York. E-mail: jmcguckn@uts.columbia.edu

Arhid. Dr. Ioan I. ICĂ jr. professor at „Andrei Şaguna” Orthodox Faculty of Theology from „Lucian Blaga” University in Sibiu. Email: ioan.ica@ulbsibiu.ro

Fr. PhD. Mihail IORDACHE, parish priest at Olari Church in Bucharest. Email: bisericaolari@gmail.com

Răzvan Mihai NEAGU, Dr. Hict, teacher at Technival College Technique Turda, Romania;; Email: neagumihai20@yahoo.com

Mr. Gabriel NOJE, member of the teaching staff of the Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj Napoca, Romania. Email: gabriel.noje@ubbcluj.ro

Vasilică Mugurel PĂVĂLUCĂ, PD Dr., Member of the teaching staff of the Evangelische / Katholische Theologie der TU Dortmund and of Institut für Evangelische Theologie und Religionspädagogik der Carl von Ossietzky der Universität Oldenburg, Emil-Figge-Straße 50, 44227, Dortmund. Email: mugurel.pavaluca@tu-dortmund.de

Fr. Paul SILADI, PhD, Lecturer for Missiology at the Faculty of Orthodox Theology, Babes-Bolyai University, Cluj Napoca, Romania; Email: paul.siladi@ubbcluj.ro

Martin TAMCKE, Prof. Dr. at Georg-Augustin University Göttingen, Germany, Address: Platz der Göttinger Sieben 2. D-37073 Göttingen; Email: martin.tamcke@theologie.uni-goettingen.de

Mr. Weishi YUAN, doctoral student at Georg-Augustin University Göttingen, Germany; Email: weishi.yuan@uni-goettingen.de